المركز القومى للترجمة

چون أپادوراى

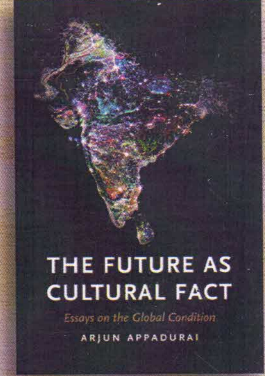
المستقبل واقعا ثقافيا

(مقالات عن الظرف الكونى)

2865

ترجمة: طلعت الشايب





مازالت البنية الأساسية للأنثروبولوچيا تتشكل من خلال عدسة الماضى، إذ بالرغم من عدم تجاهل علماء الأنثروبولوچيا التام لمختلف الأساليب التى واجهت بها الإنسانية المستقبل وتوقعته كأفق إنسانى، فإن تلك اللحظات والرؤى لم تتجمع وتتبلور بعد فى وجهة نظر عامة عن البشر باعتبارهم صناع المستقبل. نستطيع أن نقول الشىء نفسه عن الثقافة التى ينظر إليها منظروها والمعنيون بها بعدسة الماضى كذلك، كموروثات وآثار وبقايا وذاكرة تاريخية، حتى وإن اعتبروها فى الوقت نفسه نسيجا للتفاهمات اليومية ومنتجا للفنون والآداب ومختلف أشكال التعبير الإنسانى.

يرى مؤلف الكتاب، وهو واحد من أبرز علماء الأنثروبولوچيا وعلم الاجتماع الثقافى ضرورة ملحة لأن تكون المستقبلية وليس الماضوية فى الصميم من اهتمام الأنثروبولوچيا الثقافية أو "أنثروبولوچيا المستقبل"؛ فالمستقبل الأفضل الذى ينشده البشر - وفقراء العالم والمجتمعات العشوائية فى المدن الكبرى بخاصة - ممن دهستهم أفيال العولمة والرأسمالية الحديثة، لن يتحقق إلا من خلال استحضاره كواقع ثقافى، يشارك أصحاب المصلحة الحقيقية - ضحايا الأسواق والتسليع والعنف واللايقين - فى تصوره وإعمال خيالهم وتنمية قدراتهم على الطموح الذى هو جزء أساسى من المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا.

تصميم الغلاف: نسرين كشك

المستقبل واقعًا ثقافيًا

(مقالات عن الظرف الكونى)

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2865
- المستقبل واقعًا ثقافيًا: مقالات عن الظرف الكونى
- أرجون أپـــادوراى
- طلعت الشايب
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
The Future as Cultural Fact: Essays On The Global Condition
By: Arjun Appadurai

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

المستقبل واقعًا ثقافيًا

(مقالات عن الظرف الكونى)

تأليف: أرجون أبادوراى
ترجمة: طلعت الشايب



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

أپادوراى، چون
المستقبل واقعا ثقافيا: مقالات عن الظـرف الكـونى/
تأليف: أرچون أپادوراى، ترجمة: طلعت الشايب
ط١، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦
٥٨٠ ص، ٢٤سم
١- الحضارة.
٢- الثقافة.
(أ) الشايب، طلعت (مترجم)
(ب العنـوان ٣٠١,٢

رقم الإيداع : ٢٢٤٠٤ / ٢٠١٦
الترقيم الدولى : 978-977-92-0850-3
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى، وتعريفه بها. والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

الجزء الثالث
صنع المستقبل

شكر وعرفان

الكتاب الدوار يجمع حوله الكثير من الطحلب(*)، وذلك فى هيئة جمهور وقراء ينتقدونه وأصدقاء له، والمؤكد أن الكتاب الذى بين يديك من هذا النوع؛ ففى الهند أجدنى مدينا، على نحو خاص، لمجموعة من النشطاء فى مجال الإسكان متمركزين فى "SPARC" (جمعية تنمية مراكز موارد المنطقة ***Promotion of Area Resource Centers***) و*SDI* (الاتحاد الدولى لسكان التجمعات الفقيرة والعشوائية- ***Shack/slum Dwellers International***)، التى هى جزء منها. على امتداد أكثر من عشر سنوات، فتح قياديون فى هذه الحركة عينى، كما فتحوا أبوابهم كى يجعلونى أشعر بأننى جزء من هذه الحركة، دارسا وداعما لها فى الوقت نفسه، وأخص بالذكر فى هذا السياق: "چويل بولنيك-***Joel Bolnick***" و"ساندار بورا - ***SundarBurra***" و"سيلين دكروز-***Celine D'Cruz***" و"إيه. چوسكين-***A. Jockin***" و"شيلا پاتل - ***Sheel Patel***" و"ديڤيد ساترذويت-***David Satterthwaite***"؛ و"شيلا" جديرة بالذكر على نحو خاص، حيث ألهمتنى نقاشاتنا الممتدة الكثير من الأفكار والرؤى النافذة لنضال أولئك النشطاء، كما استدعت أفضل قدراتى النقدية والإبداعية؛ وما كان للعمل البحثى الذى قمت به حول هذه الحركة ليتحقق، لولا منحة سخية من مؤسسة فورد-***Ford Foundation***، كان الفضل فيها لباحثة متميزة أخرى هى "سريلاثا باتيوالا-***SrilathaBatiwala***"، التى كانت تعمل فى المؤسسة آنذاك.

(*) يعارض المؤلف بهذه الاستعارة مثلا إنجليزيا يقول: إن الحجر الدوار أو المتدحرج لا يتجمع عليه طحلب -***"A Rolling stone gathers no moss"*** ، (المترجم)

نافذتى الأخرى على الهند هى المنظمة التى شاركت فى تأسيسها فى مومباى، وهى مؤسسة بحثية غير ربحية مكرسة لخدمة الشباب فى مدينة مومباى، وهى[*] Partners for Urban Knowledge Action and Research- "PUKAR"؛ وفى هذا الإطار أود أن أعبر عن دَيْنى الكبير لـ "راؤول سريفاستافا" أول مدير لـ "PUKAR" الذى كانت أفكاره عن توثيق الأحياء المجاورة هى أساس أنشطة "بوكار" فى المشروعات البحثية بين شباب الحضر، وكذلك لمديرتها الحالية "أنيتا باتل - دشموك -Anita Patel-Deshmukh"، التى نقلت برؤيتها وموهبتها وطاقتها المتميزة "بوكار" من منظمة صغيرة مكافحة، إلى كيان إبداعى ذائع الصيت فى حياة شباب مومباى؛ كما أن دَيْنى كبير كذلك لأمناء ومستشارى وأجهزة وزملاء "بوكار"، الذين منحوا المؤسسة روحها، كما عمقوا فهمى الخاص لإمكانيات البحث من أجل التحول الاجتماعى.

فى نيويورك، كانت لدى الفرصة للإفادة من دعم وتشجيع الأصدقاء فى جامعة "نيوسكول -New School" التى قمت بالتدريس فيها عدة سنوات، وهم: "مايكل كوهن - Michael Cohen" و"بنجامين لى - Benjamin Lee" و"آرين ماك - Arien Mack" و"تيم مارشال -Tim Marshall" و"ڤيچايانثى راو - VyjayanthiRao" و"چانيت رويتمان -Janet Roitman" و"آن ستولر - Ann Stoler" و"چويل تاورز -Joel Towers"؛ كما أحظى بدعم كبير فى جامعة نيويورك -New York University، بيتى الحالى، ومن قسم الإعلام والثقافة والاتصال فى "شتاين هارت سكول -Steinhardt School" و"معهد المعارف العامة - Institute

---

(*) تعنى كلمة PUKAR بالهندية "دعوة" أو "نداء"، وهى فى الوقت نفسه اختصار يجمع الأحرف الأولى من الكلمات المكونة لاسم المؤسسة؛ وهى "شركاء من أجل المعرفة والفعل والبحث فى المناطق الحضرية".

"*for Public Knowledge*". كذلك أقدم شكرى الجزيل لكل الآتيـة أسـماؤهم مـن جامعة نيويورك "*NYU*": "كريج كالون – *Craig Calhoun*"، "مانثيـا ديـاوارا – *ManthiaDiawara*"، "آلـن فيلـدمان – *Allen Feldman*"، "رادا هيچـدى – *RadaHegde*"، "إريك كلينبيرج – *Eric Klinenberg*"، "ديفيد لادن – *David Ludden*"، "ريتـى لوكـوز – *RittyLukose*"، "نيـك ميرزويـف – *Nick Mirzoeff*"، "هـارفى مولـوتش –*Harvey Molotch*"، "أرفنـد راجاجوپـال – *ArvindRajagopal*"، "ديبراچ راى –*Debraj Ray*"، وكـذلك لأعـضاء ثقافـات المجموعة الماليـة *Cultures of Finance Group* فى معهـد المعـارف العامـة الـذين كانوا على درجة كبيرة من الكرم والسخاء معى.

كما أفدت كثيرا من أفكار وتساؤلات أصدقاء كثيرين فى مناطق كثيرة من العالم على مدى العقد الماضى؛ من بينهم: "مارك أبيليس –*Marc Abeles*"، "ليزا آندرسن –*Lisa Anderson*"، "كريستوفر بايلى –*Christopher Bayly*"، "أولريخ بيـك – *Ulrich Beck*"، "ريچينـا بينـدكس –*Regina Bendix*"، "ريتـو بـيرلا – *Ritu Birla*"، "بيـــل بـــراون –*Bill Brown*"، "ديپـــتش شـــاكرابارتى – *DipeshChakrabarty*"، "چـين وچـون كومـاروف – *Jean and John Komaroff*"، "ڤينـا داس –*Veena Das*"، "فيـصل ديڤچـى –*Faisal Devji*"، "إيهـودا إلكانـا – *Yehuda Elkana*"، "بيـتر جيـشييرى –*Peter Geschiere*"، "أندريـه جينجـرتش – *Andre Gingrich*"، "تومـاس بلـوم هانـسن – *Thomas Blom Hansen*"، "كيـث هـارت –*Keith Hart*"، "أشـيل ميمبـى – *AchilleMbembe*"، "شيلدون پولوك –*Sheldon Pollock*"، "كينيث پريـوت – *Kenneth Prewitt*"، "ڤيچايندرا راو –*VijayendraRao*"، "ريچينـا رويملـد – *Regina Roemhild*"، "بيرنـد شـيرر –*Bernd Scherer*"، "تـشارلز تيلـور –

"*Charles Taylor*"، "بيتر ڤان دير ڤير –*Peter van der veer*"، "ستيڤڤير توڤيك – *Steve Vertovet*"، "رادولف ڤاجنر –*Rudolf Wagner*"، "مايكل وولتون – *Michael Walton*".

كما منحتنى زيارة قمت بها حديثا لجامعة هارڤارد –*Harvard University*، باعتبارى زميلا أقدم فى المدرسة العليا للتصميم، منحتنى طاقة منعشة لإكمال هذا الكتاب، على ضوء نقاشات طويلة مع كل من "هومى وچاكلين بابا – *Homi and Jacqueline Bhabha*" و"سوجاتا بوز –*Sugata Bose*"، و"مايكل هيرزفيلد – *Michael Herzfeld*"، و"آرثر كلينمان –*Arthur Kleinman*"، و"راهول مهروترا –*Rahul Mehrotra*"، و"محسن مصطفوى –*Mohsen Mostafavi*" و"أمارتيا سن –*AmartyaSien*".

على امتداد هذه المسيرة الطويلة، أجدنى مدينا كذلك بالكثير من أسلوب تفكيرى لمعلمين كبيرين راحلين فى جامعة شيكاغو *University of Chicage*، هما "برنارد كون –*Bernard Cohn*" و"ڤيكتور تيرنر –*Victor Turner*"، وإلى أستاذين نموذجيين شجعانى بشكل شخصى، وبالاقتداء بهما أثناء حياتهما وهما "كليفورد جيرتز -- *Clifford Geertz*" و"إدوارد سعيد –*Edward Said*".

أما دَيْنى الكبير فهو لأولئك الأقرب إلىَّ، فقد استجمعت زوجتى "چابيكا بوسكاج – *GabikaBočkaj*" كل ملكاتها الذهنية وحبها العميق واحتشدت لإكمال هذه الرحلة الطويلة التى انعكست فى هذا الكتاب، أما ابنى ألوك –*Alok*؛ فكان بمثابة الشرارة الحية فى حياتى طيلة سنواته الأربع والثلاثين، كما أتمنى لو أن زوجتى الراحلة وشريكتى "كارول بريكنردج–*Carol Breckenridge*"، بقيت على قيد الحياة، لترى هذا الكتاب مطبوعا، وهى التى عالجت مادته وحسنت كل ما فيه من أفكار على نحو ما.

اثنان من شباب الباحثين ساعداني في سنواتي الأخيرة في جامعة نيويورك، الأول هو "روبرت وسنتزر - *Robert Wosnitzer*" الذي قدم لي دعما كبيرا أثناء قيامي بالتدريس والبحث، أما الثاني فهي "چينفر تيليسكا -*Jennifer Telesca*" التي راجعت وعالجت كل هذه المقالات، الأمر الذي أسهم في رصانة هذا الكتاب من أوجه عدة. الباحثان نموذج للمستقبل الأفضل للعمل الأكاديمي.

ArjunAppadurai

New York City

September 2012

مقدمة

فى عام ١٩٩٦ صدر لىّ كتاب بعنوان: *"Modernity at Large, Cultural Dimentions of Globalization"*، (الحداثة على اتساعها: الأبعاد الثقافية للعولمة)، ويأتى الكتاب الذى بين يديك استكمالا لذلك الجهد الباكر بهدف التفكير الأنثروپولوچي بشأن العالم الذى ظهر بعد سقوط جدار برلين فى عام ١٩٨٩؛ ففى السنوات التالية لذلك الحدث، أتيحت لى فرصة التعلم من نقاد كتابى السابق ذكره، الذين وجدوه احتفاليا أكثر من اللازم، وربما مقصرا فى تناوله للعالم الجديد، عالم الحدود المفتوحة والأسواق الحرة والديمقراطيات الوليدة التى كان يبدو أنها دخلت التاريخ العالمى. وفيما يبدو تكفيرا عن ذلك القصور، أصدرت كتابا مختصرا فى ٢٠٠٦، بعنوان *"Fear of Small Numbers"* (الخشية من الأعداد الصغيرة) لاستكشاف لماذا تمخضت عولمة أواخر الثمانينيات المنتصرة عن حركات إبادة عرقية كبيرة فى التسعينيات، وحروب حضارية رئيسية – بما فى ذلك الحرب على الإسلام – فى العقد الأول من القرن العشرين؛ وفى هذا الكتاب الأخير حاولت استكمال اهتمامى بالتدفقات العالمية مع التركيز على الارتجاجات والتخوم والثقوب السوداء وكلها علامات تشكيل للنظام العالمى الجديد.

فى الوقت نفسه كنت أتردد على مومباى على مدار سنوات العقد الماضى، حيث كنت على علاقة بمشروعين مرتبطين ببعضهما بدرجة ما، الأول عملية تعاون جارية من أعضاء حركة مميزة لنشطاء فى مجال الإسكان، وهى مصدر الكثير من مناقشتى فى الجزء الثانى من الكتاب، إذ أطلعونى على كل ما هو ممكن، وعلى ما يناقضه فى الجهد العالمى المبذول لجعل فقراء المدن هم من يقومون بتشكيل مصير أفضل لأنفسهم، فهم

يناضلون ضد تحول مومباى إلى أحياء فقيرة بائسة، وضد المطالب التقديرية لممـوليهم الدوليين، وعيون الدولـة المرتابـة فى نـشاطهم، وانتقـادات أقـرانهم مـن النـشطاء فى المجتمع المدنى النامى فى الهند الحضرية؛ إلا أن لهـم، عـلى الـرغم مـن ذلـك، أصـولا يعتمـدون عليهـا ولـديهم أحـلام. هـذه الأصـول والأحـلام تتحـول باسـتمرار إلى استراتيجيات هى ما يمثل دليلى الرئيسى لما أسميه سياسة الإمكـان– مقابـل سياسـة الاحتمال– فى عصر العولمة. الدروس التـى تعلمتهـا مـنهم بخـصوص الديمقراطيـة الموجودة بالفعل، وبخصوص الكوزموبوليتانية العـصبية، وبخـصوص القـدرة عـلى التطلع والطموح، كل هذه الدروس موضوعة أمـام القـارئ فى الجـزء الأوسـط مـن الكتاب، وهى التى تكـشَّفت أمـامى فى سـياق فهمـى المتنـامى للجريمـة والمـضاربة والفساد والسينما فى مومباى المعاصرة؛ وعليـه فـإن خلفيـة المدينـة وواجهـة نـشاطية الإسكان موجودتان معا تحت مظلة واحدة فى الجـزء الثـانى، تـصل بهـما إلى مـستوى دراسة إثنية للطموح فى مدينة عالمية كبرى، شديدة الوعورة.

أما المشروع الثانى فكنت قـد سـاعدت فى إنـشائه فى مومبـاى مبتـدئا بمـوارد ضئيلة جدا فى عام ٢٠٠٠، وهو وحدة بحثية تعاونية غير هادفة للربح باسم "پوكار – PUKAR" (شركاء من أجل المعرفة والفعل والبحث فى المناطق الحضرية– ***Partners for Urban Knowledge and Research***)، عمرها الآن أكثر من عـشر سـنوات. المهمة الأولى لهذه الوحدة هى إعادة تصور البحث، بحيث يصبح متاحا كأسلوب فنى (تكنيك) للموجودين على هامش النظام التعليمى القائم، ومعظمهـم مـن الـشباب، الذين يستخدمون أدوات البحث لتقديم أجندات ورؤى حضرية جديدة، إلى جانـب أحلام شخصية من أجل مستقبل مدينى أفضل. هـذه التجربـة هـى أسـاس الفـصل الرابع عشر من الكتاب، والذى يحاول أن يبرهن على أن البحث الذى يمكن تـصوره أكثر ديمقراطية مما هو الآن، ينبغى أن يكون حقا إنسانيا.

هذه الرحلة هى القوة المحركة للكتاب بأكمله، ولكن لكى يتحول إلى سردية ذات مصداقية كان علىّ، كعالم اجتماع صاحب توجه ثقافى، أن أعيد تنظيم تلك الرحلة على مدى العقود القليلة الماضية، وكان أحد متطلبات عملية إعادة الهندسة هذه، والتى تتم بأثر رجعى، أن أعيد النظر فى أفكارى الأولى عن العولمة، وخاصة فيما يتعلق بالتدفقات والتداول والمنطقة والخيال والأمة؛ وهذه الالتفاتة إلى الخلف هى المهمة الرئيسية للجزء الأول من الكتاب، حيث أعود إلى لحظة أبعد عندما كنت قد بدأت التفكير بشأن التداول وسياسة القيمة، وأقنعت مجموعة من الزملاء باستقصاء "الحياة الاجتماعية للأشياء" وهى تتحرك عبر أنظمة للقيمة، وتمكن مسارات جديدة للسلع من خلال تحولات، وتصل بين عوالم متباعدة فى الزمان والمكان من خلال قدرتها على التشكل دون أن تفقد دلالاتها الثقافية.[1]

عندما ظهرت نتائج هذا البحث مطبوعة لم أكن أعلم بأنها تحوى ملامح جهل بالعالم القادم فى التسعينيات وبعدها، عالم التدفقات المادية الجديدة التى ستقلص جغرافيتنا وتوسع خيالنا فى الوقت نفسه. المقالة الرئيسية التى نشرتها فى ١٩٨٦، يجدها القارئ هنا كمقدمة للكتاب الحالى بعد إعادة إنتاجها واختصارها، وهو تقدم صورة مكبرة للرحلات غير المتجانسة للجوانب الاجتماعية فى حياتنا التى طغت عليها المادية، والتى تبدو مناسبة حتى الآن وهى تصل بين أسواقنا وأخلاقياتنا وأوجه الحداثة الكثيرة لدينا؛ أما بقية فصول الجزء الأول فتتناول جوانب أخرى من الرحلات المتباينة للأمم، والتضحية، والذاكرة، والعنف، فى الرحلة من العالم الاستعمارى، إلى أوجه الانفصال الحالية فى الفضاء والمكان والولاءات. فى هذه الفصول يظهر العنف بشكل واضح كحد وخيال جامح فى ذات الوقت، باعتباره التكنولوچيا المغوية باستمرار لمساعدتنا على تمييز أجسادنا وأممنا وذواتنا، حتى عندما تجرها العولمة إلى تحالفات تزداد عشوائية.

كذلك، فإن فصول الجزء الأول عبارة عن حوار مع رحلتى الخاصة عبر الأماكن والمشكلات والمجالات المختلفة؛ يضاف إلى ذلك موضوعان متكرران يميزان هذه الرحلة، أحدهما السعى للعمل من خلال أرشيف الأنثروپولوچيا بالعودة إلى مراكزها واستكشاف كل جوانبها تنقيبا وبحثا. منذ السنوات الأولى لتخرجى فى الجامعة وأنا أرى الثقافة باعتبارها "اللحن الأساسى المصاحب" للاقتصاد؛ وفى الكثير من عملى على امتداد العقود الأربعة الأخيرة، وأنا أسعى لفهم معنى ذلك، فهو يثرى عملى عن التمويل والتنمية والمدن والإعلام...وأكثر من ذلك؛ وقبل كل شىء فإن ذلك هو سبب هيمنة روح "ماكس ڤيبر — *Max Weber*" على هذا الكتاب، يبعث فيه الحيوية. إن دراسات "ڤيبر" المقارنة عن المعنى والفهم والخلاص والكاريزما، تظل بالنسبة لىّ الأمثلة الأكثر نبلا على الاهتمام الأمين بتجليات التجربة الإنسانية والتنوع المصاحب للمؤسسات والإبداع الإنسانى.

من هنا فإن إلقاء الضوء على دَيْنى لـ "ماكس ڤيبر" والتعبير عن ذلك، هو موضوع الفصل الأول من الجزء الأخير من هذا الكتاب الذى يسعى لإرساء الأسس لأنثروپولوچيا من أجل المستقبل، وأعنى بذلك أنثروپولوچيا تستطيع أن تساعد فى انتصار سياسة الإمكان على سياسة الاحتمال. إننى على ثقة تامة من أن هذا الهدف يمكن الوصول إليه عبر طرق عدة، وهذا أيضا سبب يجعلنى أظل شديد الاهتمام بعمل نظريات أخرى كثيرة عن العولمة، ربما تبدو اهتماماتها الرئيسية مختلفة عن اهتماماتى. وكما يشير الفصل الأخير، فإن المستقبل أمامنا، أو هو ملك لنا لكى نرسمه مادمنا متسقين مع المخاطر الصحيحة والأفكار الصحيحة والفهم الصحيح للعالم المادى الذى نتوارثه ونصوغه فى الوقت نفسه. ومادمنا، بحسب ماركس— *Max*، لا نستطيع أن نرسم المستقبل بدقة، أو على النحو الذى نريد بالتحديد، فمن المهم جدا أن نبنى صورة للحاضر التاريخى يمكن أن تساعدنا فى إيجاد التوازن الصحيح بين

اليوطوبيا واليأس. وهكذا فإن فصول هذا الكتاب هى كذلك جزء من تشخيص تحليلى لظرفنا الكونى الحالى.

ومثل معظم أقرانى، فإن هذا النوع من الجهد التشخيصى يدفعنى للتفكير فى أمرين: الأول هو ما إذا كانت العولمة قد تغير شكلها وقوتها أو صيغتها على أى نحو واضح فى الفترة التى تزيد عن عقدين منذ سقوط جدار برلين، وهى الفترة التى يمكن اعتبارها عصر العولمة فى أوجها. الأمر الثانى يتعلق بعدساتنا العلمية والنقدية ونظرتنا إلى تلك الانحيازات التى تجعلنا نعطى قيمة أكبر لبعض المشكلات أكثر من غيرها، وتعطى وزنا أكبر لبعض جوانب إنسانيتنا من غيرها. إجابتى عن هذه التساؤلات، وهى نتاج انعطافات وتغيرات متعلقة بظروف أكثر مما هى أجندة نظرية محددة؛ هذه الإجابة يمكن أن تجدها فى ثنايا الفصول اللاحقة، حيث إن الأفكار الأنثروپولوچية البصيرة تصبح أكثر قابلية للإدراك عندما تكون أقل عمومية. مازلت أرى أن هناك تحولا رئيسيا فى عملية العولمة فى العقدين الأخيرين، وهو ما أنتقل إليه الآن.

فيما يتعلق بموضوع العولمة، فإن النظريات والأحكام والتعليقات والملاحظات مستمرة فى التكاثر بشأنها؛ إلا أننى أرى أن هناك نزوعا شديدا فى السنوات العشرين الأخيرة، ومع تاريخها الطويل دون شك، نحو اتساع نطاق اللجوء إلى المخاطرة وتحمل المخاطرة كمكونات للحياة الإنسانية التى تربط المجتمعات البعيدة ببعضها، وتعبر حدود الدول والأسواق، وتصل بين مؤسسات القوة وقوى وإمكانات البشر العاديين حول العالم. هذه النزعة أشار إليها "أولريخ بك–***Ulrich Beck***"[(2)]، وغيره من العلماء الذين كشفوا عن صورة لـ "مجتمع المخاطر" كشكل اجتماعى كونى سائد؛ ولاشك أنه مادام الفهم المستند لإحصائيات للأمراض والكوارث والرفاه وأساليب الحكم يسيطر عليه، على نحو مستمر، نماذج للمخاطرة قابلة للقياس، فإن الحكومات فى أرجاء العالم أصبحت تأخذ طبيعة وشكل مؤسسات إدارة المخاطر على نحو أكثر

جدية؛ أما الأقل ملاحظة وإشارة إليه فهو زيادة التوجهات التى تقوم على المخاطرة فى الحياة اليومية بين الناس العاديين فى أماكن كثيرة ومختلفة من العالم. المستفيدون من القروض والاعتمادات الصغيرة بدأوا يفكرون فى الدْين والاستثمار والخسائر بلغة إحصائية، كما بدأت أعداد متزايدة من الناس تدخل فى أنماط مختلفة من المضاربة السوقية مثل تجارة اليوم وتجارة العملة والشراء ببطاقات الائتمان؛ كما أصبحت الممارسات القائمة على "التنجيم" موجودة فى كل مكان إلى جانب الأفكار الأكثر تحديدا، من الناحية الإحصائية، عن الحظ وعدم اليقين؛ وبالمثل تعمل صور أخرى من المقامرة فى حلبات سباق الخيل والبوكر وغيرها، على نحو متزايد، فى محيط نماذج المخاطرة واللايقين التى يتم تسويقها. الانهيار المالى فى ٢٠٠٧- ٢٠١٠ هو الإعصار العظيم الذى يربط بين البنوك العالمية الكبرى والحكومات الوطنية وصغار المستثمرين وأصحاب المحال والمزارعين والتجار فى شبكة متداخلة معقدة من ممارسات ومؤسسات المضاربة التى تجمع الطبقات والشرائح المتنوعة من سكان العالم. لا تقع أى كارثة اليوم خارج شبكة المتلاعبين بالأسواق والمضاربين ومديرى صناديق المضاربات، كما أن هناك تعددا غير مسبوق فى الخيوط التى تربط أولئك المجازفين بالضحايا متحملى استراتيجيات المخاطرة والمجازفة كل يوم فى كل المجتمعات؛ وليس عالم آليات السوق الافتراضية (مثل أسواق المقايضات وصكوك الكوارث) هو ما يساعد فى بناء مثل هذه الشبكة فحسب، بل إن هناك أيضا التقلبات والتذبذبات التى تحدث فى أسواق السلع العالمية مثل الذهب والتيوليب والعناصر الأرضية الثمينة، وسلع أخرى كثيرة تربط مصائر عمال المناجم والصيادين والمزارعين وصغار التجار باستراتيجيات إدارة المخاطر الكبيرة للبنوك والدول والمؤسسات العالمية. الجو النفسى الإدارى المزعج الذى تنتجه الشبكة العالمية لجماعات المخاطر وتحمل المخاطرة، يشخص لنا ما أدعوه (فى الفصل الخامس عشر) بـ "أخلاقيات الاحتمال"؛ ولذا بينما مازال التدفق العالمى للبضائع والبشر والصور الذهنية والأيديولوچيات،

يميز عصر العولمة بوضوح، يمكن الزعم بأن ملامحه البارزة هى سيادة الأساليب والذهنيات الموجهة للتلاعب أو الصمود أمام المخاطر، والمعروفة باعتبارها التمثيل الإحصائى لكل لايقينيات الحياة.

هذا التحول العالمى لم يترك مجالنا العلمى ولا أساليبنا النقدية على حالها. ما أنا شديد الاهتمام به من أساليب يعكس كذلك بعض هذه التحولات العالمية فى أولوياتها المتغيرة فى العقدين الأخيرين، فالاقتصاد "وهو محاورى المستتر عبر هذا الكتاب"، انتقل إلى دراسة المخاطر فى بدايات النصف الأول من القرن العشرين، وذلك مع عمل "فرانك نايت – ***Frank Knight***"(3)، الذى مهد الطريق لذلك. منذ ذلك الحين، أصبحت المخاطرة موضوعا رئيسيا فى النظرية الاقتصادية، وربما المفهوم المركزى فى حقل الدراسات الاقتصادية التى تمثل الآن ميدانا فرعيا لاقتصاد التجارة. وكما أشير فى الفصلين الثانى عشر والخامس عشر، فإن اهتمام "فرانك نايت" الرئيسى بالمخاطرة واللايقين قد تم اختزاله فى اهتمام حصرى بالمخاطرة، حيث إنه كان أكثر عرضة للنمذجة العددية؛ والأهم من ذلك أن الانفجار الذى حدث فى نماذج المخاطرة شجع على مقايضة مريحة بين نمذجة المخاطر والسلوك العملى لاستخدام المخاطرة بهدف الربح فى الأسواق المالية. هذا الغياب لحد قاطع فى كثير من اقتصادات التوجه العام، هو فى جزء – ليس صغيرا – منه، أحد أسباب الممارسات المالية الخرقاء التى أدت إلى الانهيارات العالمية الأخيرة. ولذا، حيث إن الاقتصاد التجارى قد أصبح هو دراسة المخاطر إلى حد كبير، فإن التلاعب بالنماذج الاقتصادية قد أصبح هو أيضا فى الوقت نفسه، مصدرا رئيسيا للمخاطرة بالنسبة للأسواق العالمية والاقتصاد العالمى. هذا الحقل الدراسى داخل الاقتصاد أصبح المرآة والمحرك للتربح المالى الفاحش فى الوقت نفسه.

أما فى مجالات التصميم والتخطيط فإن الوضع أفضل نوعا ما، حيث أصبح المنظرون والنقاد فى المجالين أكثر اهتماما بالاستدامة ويسعون لتضمين المخاطرة فى فكرهم الخاص بالتصميم، وذلك ملحوظ بشكل أوضح فى مجال العمارة، حيث نجد تركيزا متزايدا على "المعايير الخضراء" فى تصاميم البناء والتشييد على سبيل المثال، كما أصبح ذلك أيضا ملمحا بارزا فى أنواع كثيرة من التصميم الذى يتضمن البنية الأساسية، بعد أن باتوا أكثر وعيا بالاستدامة كقيمة جوهرية فيما يتعلق بالنقل والتصنيع وسلوك المستهلك، باعتبار كل هذه العناصر مشاركة فى الاعتداء على البيئة، وهذا من بين الموضوعات التى أتناولها فى الفصل الثالث عشر.

أما بالنسبة للأنثروبولوچيا، وهى المجال العلمى الذى يمثل العمود الفقرى لكثير من أعمالى، فالمؤكد أن العولمة أصبحت مركز اهتمام متزايد لها فى العقدين الأخيرين، كما هو واضح فى دراسات الهجرة والتوسط والدواء والعلم والتكنولوچيا التى يتم تناولها من منظور أنثروبولوچى؛ إلا أنه مازال هناك شد وجذب فى المفاهيم الأساسية للأنثروبولوچيا – مثل الثقافة والتنوع والبنية والمعنى والعرف – نحو اهتمامات سابقة بالبقاء والتوازن والاستقرار فى مدارات المجتمعات المختلفة. هذا التوجه قيد الإسهام الأنثروبولوچى بدراسة كيف يمكن أن تقوم المجتمعات الإنسانية المختلفة بتنظيم المستقبل كأفق ثقافى، وبالرغم من أن هذا التوجه بدأ يواجه تحديات من دعوات أنثروبولوچية متعددة مؤخرا لدراسة "الحياة الجديدة" و"السعادة" كرؤى ثقافية، بالرغم من ذلك مازالت هناك حاجة ماسة لمزيد من إعادة التوجه بشكل أساسى فى مجال الأنثروبولوچيا للتشجيع على إسهامات قوية لدراسة الأساليب التى يمكن للبشر أن يبنوا بها مستقبلهم الثقافى. هذه الحاجة، هى فى جزء كبير منها، وبصور مختلفة، المبرر لترتيب فصول هذا الكتاب، وهى الهم الرئيسى لفصله الأخير الذى تجده منعكسا كذلك فى عنوانه.

وفى النهاية، حيث يتم تذكيرنا دائما بالاحترار الكونى والاعتداء على البيئة وربما بالمستقبل القصير لنوعنا الإنسانى على هذا الكوكب، حيث يتم تذكيرنا بذلك من قبل من يعتبرون مهندسى مستقبل الطبيعة، فمن الأهمية بمكان أن نتصور ونرسم معا، متعاونين، أنثروپولوچيا قوية للمستقبل؛ الأمر الذى يتطلب تفاعلا على أوسع نطاق مع مختلف الأفكار من أجل الرفاه الإنسانى والحياة الجيدة المحيطة بنا اليوم والباقية فى أرشيفات ماضينا. هذا المسعى لن يظل مكتفيا بتحليل خزانة العجائب التى فتحتها الأنثروپولوچيا أمام أعيننا؛ فالمطلوب حوار موسع حول أفضل السبل لتشكيل الإنسانية فيما يمكن أن يكون فصلها الأخير فى تلك القصة الغامضة للطبيعة بشكل عام. وبهذا المعنى فإن أنثروپولوچيا المستقبل ومستقبل الأنثروپولوچيا يمكن أن يزود كلاهما الآخر بأفضل الطاقات اللازمة له.

هوامش المقدمة

(1)A. Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(2)U. Beck, "Risk Society: Towards a New Modernity", London: Sag Publications, 1992.

(3)F. Knight, "Risk, Uncertainty and Profit", Boston: Houghton Mifflin Co.,2009 (1921).

الجـزء الأول

جغـرافيـات متحـركـة

الفصل الأول

السلع وسياسة القيمة(1)

يهدف هذا الفصل إلى اقتراح منظـور أنثروپولـوچى لتـداول الـسلع فى الحيـاة الاجتماعية، يمكن التعبير عن جوهره على النحو التالى: التبادل الاقتصادى يخلق قيمة، هذه القيمة تتجسد فى سلع يتم تبادلها، التركيز على الأشياء المتبادلـة بـدلا مـن صـور وأهداف التبادل يجعل بالإمكان الجدال بأن ما يصنع الصلة بين التبـادل والقيمـة هـو السياسة بمعناها العام. هذا الجدال الذى نناقشه فى هذا الفصل من الكتاب هو المـبرر لفكرة أن السلع، مثل الأشخاص، لها حياة اجتماعية(2).

ابتداء، يمكن تعريف السلع بأنها أشياء ذات قيمـة اقتـصادية؛ أمـا بالنـسبة لمـا ينبغى أن يكون فى اعتبارنا ونحن نتحدث عن القيمة الاقتصادية، فـإن دليلنـا الأكثـر فائدة هو "جيورج زيمل – *Georg Simmel*"، على الرغم من أن ذلك قـد لايكـون معيارا دقيقا. فى الفصل الأول مـن كتابـه "فلـسفة النقـود – ***The Philosophy of Money***"(3)، يقدم "زيمل" سردا منهجيا يوضح كيفية تقديم أفضل تعريـف للقيمـة الاقتصادية. القيمة بالنسبة له، ليست بالقطع خاصية متأصلة أو متضمنة فى الأشـياء، وإنما هى تقدير أو حكم عليها من قبل الأشخاص؛ وعليـه فـإن مفتـاح فهـم القيمـة – بحـسب زيمـل – يقـع فى منطقـة، حيـث "الذاتيـة أمـر مؤقـت ولـيس جوهريـا بالضرورة"(4).

عند استكشاف هذا المجال المعقد، الذى لـيس ذاتيـا بالكامـل ولا موضـوعيا تماما، حيث تبرز القيمة وتتضح وظيفتها، يرى "زيمل" أنه ليس من الصعب الحصول

على الأشياء لأنها قيِّمة، "ولكننا نعتبر الأشياء قيمة لأنها تقاوم رغبتنا فى امتلاكها"[5]. ما يدعوه "زيمل" بـ "الأشياء الاقتصادية" يقع على نحو خاص فى ذلك الفضاء بين الرغبة المحضة والاستمتاع المباشر، مع وجود مسافة ما بينها وبين الشخص الراغب فيها، وهذه المسافة يمكن التغلب عليها، فى ومن خلال التبادل الاقتصادى حيث تتحدد قيمة الأشياء على نحو تبادلى، أى إن رغبة شخص ما فى شىء ما، تتحقق عبر التضحية بشىء آخر، وهذا الشىء الآخر هو مركز رغبة شخص آخر. هذا الشكل من "التضحيات" هو لب الحياة الاقتصادية؛ كما أن الاقتصاد كنمط اجتماعى معين "لايوجد فى القيم المتبادلة فحسب، وإنما فى تبادل القيم"[6]. بالنسبة لـ "زيمل"، القيمة الاقتصادية تتولد عبر هذا النوع من تبادل التضحيات.

كثير من الجدل يتبع هذا التحليل للقيمة الاقتصادية الذى ينطوى عليه درس "زيمل". الحجة الأولى هى أن القيمة الاقتصادية ليست مجرد قيمة بشكل عام، وإنما هى قدر محدد وواضح من القيمة ينتج عن معادلة حدين للطلب لمعرفة مدى تكافؤهما. الشكل الذى تأخذه هذه المعادلة هو تبادل التضحية والفوز بالشىء. وهكذا فإن الشىء الاقتصادى ليس له قيمة مطلقة نتيجة للطلب عليه، وإنما الطلب كأساس لتبادل حقيقى أو متصور هو الذى يمنح الشىء قيمته. إن التبادل الذى يضع مؤشرات المنفعة والندرة وليس العكس، والتبادل هو مصدر القيمة: "صعوبة الحصول على الشىء أو الفوز به، والتضحية المقدمة فى عملية التبادل هى العنصر الأساسى فى مكونات القيمة"[7]. التبادل، باختصار، ليس نتيجة فرعية للتقييم المتبادل للأشياء وإنما هو مصدرها.

هذه الملاحظات النابهة والدالة والموجزة فى الوقت نفسه، تمهد المسرح لتحليل "زيمل" لما كان يعتبره الأداة الأكثر تعقيدا فى دور التبادل الاقتصادى – النقود – وموقعها فى الحياة الحديثة؛ على أن هذه الملاحظات يمكن حملها فى اتجاه آخر، وهو

البديل الذى نجد أمثلة له فى بقية هذا الفصل، ويقتضى استكشاف الظروف التى تدور فيها الأشياء الاقتصادية فى أنظمة للقيمة مختلفة مكانيا وزمنيا.

بناء على تقاليد تاريخية مختلفة فى الفلسفة والقانون والعلم الطبيعى، هناك نزعة لدى الحس الغربى المعاصر لوضع "الكلمات" و"الأشياء" فى حالة تعارض؛ وعلى الرغم من أن ذلك لم يكن الحال كذلك دائما فى الغرب كما يشير "مارسيل موس – **Marcel Mauss**" فى عمله المهم "الهبة – ***The Gift***"، فإن هذه النزعة المعاصرة تجنح إلى اعتبار عالم الأشياء عالما خاملا أخرس، لا ينطلق فى الحركة ولا يصبح – بالأحرى – قابلا للمعرفة إلا بواسطة الأشخاص وكلماتهم(8)، إلا أن الأشياء فى كثير من المجتمعات التاريخية لم تكن منفصلة هكذا عن قدرة الأشخاص على العمل ولا عن قوة الكلمات على التواصل(9)، وعدم اختفاء هذه النظرة للأشياء حتى فى ظروف الرأسمالية الصناعية الغربية، هو إحدى البديهيات وراء تناول "ماركس – ***Marx***" الشهير فى كتابه "رأس المال – ***Capital***" لـ: "صنمية السلع"(*).

حتى وإن كانت نظرتنا للأشياء مشروطة بوجهة نظر ترى أن ليس لها معان باستثناء تلك التى تسبغها عليها التعاملات ونسبتها لبعضها والبواعث الإنسانية، فإن المشكلة الأنثروبولوجية هى أن تلك الحقيقة الشكلية لا تفسر التداول التاريخى للأشياء أو تلقى الضوء عليه؛ لذا لابد من أن نتتبع الأشياء نفسها حيث إن معانيها مدونة فى شكلها واستخداماتها ومساراتها؛ ومن خلال تحليل هذه المسارات فحسب، يمكننا تفسير التعاملات والحسابات الإنسانية التى تبعث الحيوية فى الأشياء. وهكذا حتى على الرغم من وجهة نظر نظرية ترى أن العناصر البشرية هى التى تشفِّر الأشياء بالدلالات الخاصة (أى تحول الرسالة إلى كود)، هناك وجهة نظر منهجية ترى أن

(*) ***Fetishism of Commodities*** تجد هذا المصطلح مترجما فى أعمال أخرى بـ "تقديس السلع" وأحيانا بـ "عبادة السلع" – المترجم.

الأشياء هى التى تلقى الضوء على سياقها الإنسانى والاجتماعى. لايمكن لأى تحليل اجتماعى للأشياء (سواء كان القائم بالتحليل عالم اقتصاد أو مؤرخا أو عالم أنثروبولوچيا) أن يتلافى أدنى مستوى مما قد نطلق عليه "الصنمية المنهجية"؛ هذه الصنمية التى تعيد اهتمامنا إلى الأشياء نفسها، هى فى جزء منها أمر معدل للميل إلى المبالغة فى إضفاء الصبغة الاجتماعية على الأشياء، وهو الميل الذى نُدين به لـ "موس – *Mauss*"، كما ذكر "فيرث – *Firth*"[10].

تحظى السلع والأشياء، بصفة عامة، باهتمام خاص من قبل أنماط كثيرة من الأنثروبولوچيا، إذ إنها تمثل المبادئ الأولى والملجأ الأخير لعلماء الآثار. هى المادة الخام للثقافة المادية التى تربطهم بفئات مختلفة من علماء الأنثروبولوچيا الثقافية؛ وباعتبارها أشياء ذات قيمة، فهى فى القلب من الأنثروبولوچيا الاقتصادية، ولأنها وسائط للهبة (وهو ليس سببا أقل أهمية) فهى كذلك فى القلب من نظرية التبادل والأنثروبولوچيا الاجتماعية بصفة عامة؛ كذلك فإن المنظور السلعى للأشياء يمثل نقطة دخول مهمة إلى الاهتمام ذى التوجه السيميولوچى (الدلالى) بالثقافة المادية المشار إليه، والذى توجد أمثلة كثيرة عليه فى قسم خاص من "*RAIN*"[11]. غير أن السلع ليست مهمة بشكل أساسى لعلماء الأنثروبولوچيا فحسب، إذ تمثل موضوع اهتمام كبير للمؤرخين الاجتماعيين ومؤرخى الفنون، و– لكى لا ننسى – علماء الاقتصاد، رغم أن كل مجال قد يتناول المشكلة على نحو مختلف؛ وهكذا تمثل السلع بالنسبة للأنثروبولوچيا موضوعا قد يكون لديها ما تقدمه فيه لصالح المجالات العلمية الأخرى مثلما تفيد منها.

هذا الفصل الأول من الكتاب مكون من خمسة أقسام كما يلى: الأول يتناول فحوى السلعة، وهو ممارسة نقدية للتعريف، فرضيته هى أن السلع، عندما نفهمها على النحو الصحيح، ليست حكرا للاقتصادات الصناعية الحديثة. القسم الثانى

يتناول المسارات والتحولات ويناقش الاستراتيجيات (الفردية والمؤسسية) التى تجعل من خلق القيمة عملية تتم عبر سياسة توسطية. القسم الثالث، خاص بالرغبة والطلب، ويربط بين الأنماط القصيرة والبعيدة المدى فى تداول السلعة، لبيان كيف أن الاستهلال عرضة للتحكم الاقتصادى وإعادة للتعريف السياسى، يلى ذلك القسم الرابع، الأكبر والمهم، عن العلاقة بين المعرفة والسلعة، وهو معنى ببيان أن سياسة القيمة هى، فى سياقات مختلفة، سياسة معرفة، ثم يعيد القسم الخامس والأخير، الجدل إلى السياسة باعتبارها الوسط التوفيقى بين التبادل والقيمة.

روح السلعة(*)

قليلون من ينكرون أن السلعة شىء ذو طبيعة اجتماعية تماما، أما سؤالنا الاستيضاحي فهو: مم تتكون اجتماعية السلعة؟ الإجابة المدققة، التى تنسب لـ "ماركس"، هى أن السلعة مُنْتَج من أجل التبادل بالأساس، وأن مثل هذه المنتجات يظهر تحديدا فى ظل الظروف المؤسسية والنفسية والاقتصادية للرأسمالية. أما التعريفات الأقل تدقيقا فتعتبر السلع بضائع من أجل التبادل بصرف النظر عن شكل أو طبيعة هذا التبادل. التعريف الأكثر تجريدية يصادر السؤال مسبقا. التعريفات الفضفاضة أو الأقل إحكاما ربما توحى بمعادلة "السلعة" بـ "الهبة" وأنواع أخرى من الأشياء. فى هذا الجزء، ومن خلال نقد للفهم الماركسى للسلعة، سأدفع بأن السلع عبارة عن أشياء ذات نمط خاص من الإمكانيات الاجتماعية، وأنها قابلة للتمييز عن "المنتجات" و"الأشياء" و"البضائع" و"المصنوعات اليدوية" وصنوف الأشياء الأخرى، ولكن من جوانب معينة فحسب، ومن وجهة نظر بعينها؛ وإن كانت مجادلتى هذه معقولة، فسوف يتبع ذلك أنها ستكون مفيدة تحديدا لاعتبار السلع

(*) ***The Spirit of the Commodity*** : كلمة ***Spirit*** مستخدمة هنا بمعنى "فحوى" – المترجم.

موجودة فى كثير من المجتمعات على اختلافها، (وإن كان ذلك بكثافة وبروز خاص فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة)، وأن هناك شبه اتفاق بين "ماركس" و"زيمل" فى موضوع السلعة.

التناول الأكثر تفصيلا واستثارة للذهن لفكرة السلعة، نجده فى الجزء الأول من المجلد الأول من "رأس المال" – كتاب ماركس – رغم أن الفكرة كانت مثارة على نطاق واسع فى نقاشات الاقتصاد السياسى فى القرن التاسع عشر. كانت إعادة تحليل "ماركس" لمفهوم السلعة جزءا رئيسيا من نقده للاقتصاد السياسى البرجوازى، ومرتكزا للانتقال من فكره السابق[12] بخصوص الرأسمالية، إلى التحليل الشامل لـ رأس المال. اليوم تراجعت المركزية المفهومية لفكرة السلعة أمام المفهوم الكلاسيكى المحدث – ***neoclassical*** – والهامشى لـ "البضائع"، وأصبحت كلمة "سلع" مستخدمة فى الاقتصاديات الكلاسيكية المحدثة للإشارة إلى شريحة أو فئة معينة من البضائع الأولية، ولم تعد تلعب دورا تحليليا رئيسيا؛ وليست هذه، بالطبع، الحالة بالنسبة للتناول الماركسى فى الاقتصاد والاجتماع، ولا فى أساليب التناول الريكاردية المحدثة – ***neo-Recardian*** – (مثل تلك لدى پييرو سرافا – ***Piero Srafa***)، حيث مازالت تحليلات "السلعة" تلعب دورا نظريا رئيسيا[13].

إلا أن مصطلح "السلعة" قد ضاق كثيرا فى معظم التحليلات الاقتصادية الحديثة، حيث أصبح لا يعكس سوى جزء واحد من تراث "ماركس" وعلماء الاقتصاد الأوائل؛ بمعنى أن "السلع" فى أحدث الاستخدامات المعاصرة، ما هى إلا أنواع معينة من البضائع المصنَّعة (أو أنواع من الخدمات)، مرتبطة بأساليب الإنتاج الرأسمالى، وعليه فهى موجودة حيث تتغلغل الرأسمالية فحسب. هكذا، حتى فى الجدل الحالى بخصوص التصنيع فى مراحله الباكرة[14]، لم تعد القضية هى ما إذا كانت السلع مرتبطة بالنظام الرأسمالى، وإنما ما إذا كانت هناك أنماط تنظيمية وفنية معينة

مرتبطة به وذات أصل أوروبى فحسب. السلع، بوجه عام، ينظر إليها باعتبارها تمثيلات مادية نموذجية لأسلوب الإنتاج الرأسمالى، حتى وإن كانت مصنفة "صغيرة" أو "نثرية"، وحتى إن كان سياقها الاجتماعى "أوليا" أو "ابتدائيا".

الواضح أن هذا الفهم مازال حتى الآن يستند إلى جديلة واحدة من فهم "ماركس" الخاص بطبيعة السلعة. تناول السلعة فى المائة صفحة الأولى – تقريبا – من كتاب "رأس المال"، هو الجزء الأصعب والأكثر غموضا وتناقضا فى العمل كله، حيث يبدأ بتعريف فضفاض للسلعة ("السلعة هى فى المقام الأول شىء موجود خارجنا، شىء، بحكم خواصه، يشبع الحاجات الإنسانية على اختلافها"). بعد ذلك ينتقل على نحو جدلى عبر سلسلة من التعريفات الأكثر تقتيرا، التى تسمح بالتفصيل التدريجى للتناول الماركسى الرئيسى لـ "القيمة الاستعمالية" و"القيمة التبادلية" ومشكلة التكافؤ ومدلول النقود. إن تفصيل هذا الفهم للعلاقة بين شكل السلعة وشكل النقود هو الذى يمكن "ماركس" من القيام بتمييزه الشهير بين نمطين من تداول السلع: "سلع – نقود – سلع" و"نقود – سلع – نقود"، والنمط الثانى يمثل الصيغة العامة لرأس المال. أثناء هذه الحركة التحليلية، تصبح السلع مرتبطة، على نحو معقد بـ "النقود" وبسوق غير مجسدة وبقيمة تبادلية. حتى فى أبسط صور التداول المرتبطة بالقيمة الاستعمالية، يكون ارتباط النقود من خلال قدرتها على قياس التكافؤ. اليوم، وبشكل عام، أصبحت الصلة بين السلع والأنماط الاجتماعية والمالية التبادلية مابعد الصناعية، أصبحت أمرا مسلما به، حتى من قبل أولئك الذين لا يأخذون "ماركس" على محمل الجد فى أمور أخرى.

إلا أن هناك فى كتابات "ماركس" نفسه أساسا لأسلوب، أكثر اتساعا وأكثر شمولا فى عبوره للثقافات وأكثر فائدة تاريخيا، فى تناوله للسلع؛ ولكن هذه الروح يصيبها الوهن بمجرد أن يتورط ويرتبك فى خضم تفاصيل تحليلاته لرأسمالية القرن

التاسع عشر الصناعية. بحسب تلك الصيغة السابقة، لكى يقوم المرء بإنتاج "سلع" وليس مجرد "منتجات"، لابد من أن يقوم بإنتاج قيم استعمالية للآخرين، وهى قيم استعمالية اجتماعية.[15] هذه الفكرة، سلط "إنجلز – ***Engles***" الضوء عليها ليوضحها فى عبارة اعتراضية وضعها بين قوسين فى نص "ماركس"، على النحو اللافت التالى: "لكى يصبح سلعة، فإن المُنتج ينبغى أن ينتقل إلى آخر سوف يخدمه كقيمة استعمالية عن طريق التبادل"[16]. وعلى الرغم من أن "إنجلز" كان قانعا بهذا التوضيح، يستمر "ماركس" بتقديم سلسلة بالغة الصعوبة والغموض من التمايزات بين المنتجات والسلع، وهذا الجزء الرئيسى يستحق الاقتباس الكامل هنا لأسباب أنثربولوچية.

> **"أى منتج للعمل فى كل المجتمعات على اختلافها، هو قيمة استعمالية، إلا أن هذا المنتج يصبح سلعة فى مرحلة تاريخية معينة من تطور المجتمع فحسب، أى فى المرحلة التى يكون فيها الجهد المبذول فى إنتاج شىء مفيد، معبرا عنه كإحدى الصفات الموضوعية لهذا الشىء كقيمة له. يتبع ذلك أن الصيغة الأولية للقيمة، هى كذلك الصيغة البدائية التى يظهر بها ناتج العمل، تاريخيا، كسلعة؛ وأن التحول التدريجى لمثل تلك المنتجات إلى سلع يسير بنفس الدرجة مع تطور صيغة القيمة".[17]**

صعوبة تبين الوجه المنطقى لهذا الجدل من جانبه التاريخى، هو ما تلمح إليه "آن تشاپمان – ***Ann Chapman***"[18]، التى سأعود إلى حجتها بعد قليل. فى الجزء السابق الذى اقتبسناه من "رأس المال" – كتاب ماركس – تتم مناقشة التحول من منتج إلى سلعة تاريخيا، إلا أن الأمر مازال غائما والفكرة مازالت غير واضحة.

النقطة الأساسية هى أن "ماركس" كان ومازال أسير وجهين من معرفة القرن التاسع عشر: الأول ينظر إلى الاقتصاد على ضوء إشكاليات الإنتاج فحسب[19]، بينما

يعتبر الثانى الحركة نحو إنتاج السلع حركة تطورية وغير محددة الاتجاه وتاريخية؛ نتيجة لذلك فإن السلع إما أن توجد أو لاتوجد، وهى منتجات من نوع معين. كل من هذه الافتراضات، كما يشير "ماركس"، وكما يوضح ذلك فى كل مكان من كتابه "رأس المال"، يحتاج إلى تعديل أو تقييد.

على الرغم من هذه المحدودية المعرفية، فإن "ماركس" فى تناوله لـ "صنمية السلع"، يشير (كما يفعل فى مجمل كتابه) إلى أن السلعة لا تظهر كاملة مع المنتج فى نظام الإنتاج البرجوازى، وإنما تظهر "فى وقت باكر من التاريخ، فإن ذلك لايتم بنفس الأسلوب السائد والمعروف فى أيامنا هذه".[20] على الرغم من استطلاع صعوبات فى فكر "ماركس" عن الاقتصادات ماقبل الرأسمالية وغير الرسمية واللانقدية، خارج إطار هذا الفصل من الكتاب، يمكن أن نشير إلى أن "ماركس" ترك الباب مفتوحا لوجود السلع على الأقل فى صورة بدائية، فى أنواع كثيرة من المجتمعات.

الاستراتيجية التعريفية التى أقترحها هى العودة إلى التعديل الذى أجراه "إنجلز" على تعريف "ماركس" الفضفاض، بما فى ذلك إنتاج القيمة الاستعمالية "من أجل الآخرين"، والتى تتفق مع تأكيد "زيمل" على التبادل كمصدر للقيمة الاقتصادية؛ ولنبدأ بفكرة أن السلعة هى أى شيء مقصود به التبادل، وهذا يبعدنا عن الانشغال الحصرى بـ "المُنْتِج – ***product***" و"الإنتاج – ***production***" والمقصد الأصلى أو السائد لـ "المنتج – ***producer***"، ويمكننا من التركيز على القوى المحركة للتبادل. ولأهداف المقارنة لن يكون السؤال هو "ما السلعة؟" وإنما سيكون بالأحرى "أى نوع من التبادل نقصد عندما نتحدث عن تبادل السلعة؟" هنا، وفى سعينا لتعريف السلعة على نحو أفضل، لابد من التطرق لشكلين من التبادل متناقضين تقليديا مع تبادل السلعة، الأول هو المقايضة (التى يشار إليها أحيانا بـ "التبادل المباشر") والآخر هو تبادل الهبات، ولنبدأ بـ "المقايضة".

المقايضة كشكل من أشكال التبادل، قامت "تشابهان – Chapman"[21] بتحليلها فى مقال يعارض؛ بالإضافة إلى أمور أخرى، تحليل "ماركس" الخاص بالعلاقة بين التبادل المباشر وتبادل السلع؛ وهنا، بعد الجمع بين جوانب عدة تعريفات ذائعة للمقايضة (بما فى ذلك تعريف تشابهان)، يمكن أن أقول إن المقايضة هى تبادل الأشياء دون الاستناد للنقود وبصرف النظر عنها، ومع أدنى تخفيض عملى لتكاليف التعاملات الاجتماعية أو الثقافية أو الشخصية. المعيار السابق يميز المقايضة عن التبادل بالمفهوم الماركسى الدقيق، والأخير يميزها عن تبادل الهبة بحسب أى مفهوم تقريبا.

إن "تشابهان" على حق عندما ترى أنه بقدر ما ينبغى أن نأخذ نظرية القيمة عند "ماركس" على نحو جاد، إلا أن تناوله لـ "المقايضة" يطرح مشكلات نظرية ومفهومية عصية على الحل[22]، حيث إنه يسلم بأن المقايضة أخذت شكل التبادل المباشر للمنتج بالإضافة إلى التبادل المباشر للسلعة. إلا أن هذه النظرة الماركسية للمقايضة، أيا كانت المشكلة التى تطرحها أمام نظرية ماركسية عن أصل القيمة التبادلية، لها مزية التوافق الجيد مع دعوى "تشابهان" الأكثر إقناعا – وهى أن المقايضة سواء أكانت شكلا للتبادل، سائدا أو ثانويا، فهى موجودة فى مجتمعات كثيرة مختلفة. "تشابهان" تنتقد "ماركس" لإقحامه السلعة فى المقايضة، وتريد أن تبقيهما منفصلتين، على أساس أن السلع تفترض استخدام أشياء نقدية (وهكذا قيمة عمل معطلة)، وليس مجرد نقود كوحدة حسابية أو مقياس للتكافؤ. تبادل السلعة عند "تشابهان" يتم فقط عندما "يتدخل" شىء نقدى فى عملية التبادل، وحيث إن المقايضة، فى نموذجها، تستبعد مثل هذا التدخل، فإن السلعة والمقايضة تصبحان متمايزتين من ناحية الشكل تماما رغم أنهما قد تكونان موجودتين فى بعض المجتمعات.[23]

يبدو لى أن "تشابهان" فى نقدها لـ "ماركس" تناولت دور النقود فى تداول السلع من منظور ضيق أكثر مما ينبغى، إذ بالرغم من أن "ماركس" واجه صعوبات

ودخل فى تعقيدات فى تحليله للعلاقة بين المقايضة وتبادل السلعة، فإنه كان محقا، مثل پولانى – *Polanyi*، عندما قال بوجود صفة مشتركة بين روح وفحوى كل من المقايضة والتبادل الرأسمالى للسلع، وهذه "التشاركية" مرتبطة، فى رأيه، بطبيعة كلتيهما المتمركزة حول الشيء نفسه، واللاشخصية واللااجتماعية. فى أنماط المقايضة البسيطة المختلفة، هناك سعى لتبادل الأشياء بعيدا عن قيود المخالطة الاجتماعية من جهة، وتعقيدات النقود من جهة أخرى. المقايضة فى ازدياد فى العالم المعاصر، والمقايضات العالمية (شراب الپيپسيكو مقابل الڤودكا الروسية، الكوكاكولا مقابل أعواد الخلال الكورية والرافعات المشعبة البلغارية على سبيل المثال) راحت تتطور إلى اقتصاد بديل ومعقد على مدى عدة عقود. فى هذا الوضع الأخير، المقايضة ردت على المعوقات الكثيرة والمتزايدة أمام التجارة والمال العالميين، ولها دور محدد تقوم به فى الاقتصاد الأكبر حجما؛ وهكذا – باعتبارها جزءا من التجارة – تربط بين تبادلات السلع فى ظروف اجتماعية وتكنولوچية ومؤسسية مختلفة؛ وعليه، يمكن اعتبارها نمطا خاصا من عملية تبادل السلع لا تلعب فيه النقود أى دور، أو ربما تلعب دورا غير مباشر (كمجرد وحدة حسابية) لأسباب مختلفة. بهذا التعريف لـ "المقايضة" ربما يكون من الصعب أن نجد مجتمعا إنسانيا منبت الصلة بتبادل السلع على نحو ما.

هكذا تبدو المقايضة نمطا من تبادل السلع، تبادل الأشياء فيه منفصل بدرجة كبيرة عن المعايير الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية. إلا أنه، حيثما توجد شواهد، فإن تحديد ما قد تتم مقايضته، وأين ومتى وبواسطة من والدوافع لطلب بضائع "الآخر"، شأن اجتماعى. هناك نزعة قوية لاعتبار هذا التنظيم الاجتماعى أمرا سلبيا إلى حد بعيد، حيث إن المقايضة فى المجتمعات الصغيرة وفى مراحلها الباكرة كثيرا ما تعتبر مقيدة بالعلاقات بين جماعات اجتماعية أكثر منها داخل الجماعات. فى هذا النموذج، تكون المقايضة فى حالة تناسب عكسى مع المخالطة الاجتماعية، وبالتالى تعتبر التجارة

الخارجية سابقة على التجارة الداخلية.[24] إلا أن هناك من الأسباب الناجمة عن التجربة العملية والمنهجية الجيدة، ما يجعلنا نضع هذه الرؤية موضع المساءلة.

الفكرة العامة عن أن التجارة فى الاقتصادات غير النقدية ماقبل الصناعية لم تكن اجتماعية (من وجهة نظر التواصل وجها لوجه) وبالتالى كانت مقصورة على الأجانب، هذه الفكرة، توجد فكرة قريبة نظيرة لها وهى أن روح الهبة وروح السلعة متناقضتان تماما. بناء على هذه النظرة، فإن تبادل الهبة وتبادل السلعة متناقضان بالأساس وكلاهما حصرى. وبالرغم من وجود بعض المحاولات المهمة لإزالة أو تخفيف ذلك التعارض المبالغ فيه بين "ماركس" و "موس – ***Mauss***"[25]، فإن النزعة نحو اعتبار هذين النمطين من التبادل متعارضين جذريا، تظل ملمحا ملحوظا فى الخطاب الأنثروبولوچى.[26]

إن تضخيم وإبراز التناقض بين الهبة والسلعة فى الكتابات الأنثروبولوچية له عدة روافد، من بينها الميل نحو تصوير المجتمعات الصغيرة على نحو رومانسى، ودمج القيمة الاستعمالية (بمفهوم ماركس) بالمجتمع – ***Gemeinschaft*** – (بمفهوم "تونيز – ***Tönnies***"، والجنوح لنسيان أن المجتمعات الرأسمالية كذلك تعمل حسب مقاصد ثقافية، وإلى تهميش الملامح الحسابية واللاشخصية، وتضخم الذات فى المجتمعات غير الرأسمالية؛ كل هذه التوجهات والنزعات بدورها، هى نتاج نظرة شديدة التبسيط للتناقض بين "موس" و"ماركس"، والتى تغفل، فى رأى "كيث هارت – ***Keith Hart***"[27]، جوانب مهمة فى المشترك بينهما.

الهبات، والروح التبادلية والعفوية التى تجرى فيها على نحو نمطى، ونزعتها الاجتماعية، كل ذلك يضعها فى تعارض شديد مع التوجهات الربحية والتمركز حول الذات والحسابات التى تميز روح وفحوى تبادل السلع. يضاف إلى ذلك أنه بينما تربط الهبة الأشياء بالأشخاص وتطمر تدفق الأشياء فى تدفق العلاقات الاجتماعية، نجد أن

السلع تمثل دفعا للبضائع نحو بعضها البعض على نحو متحرر من القيود الأخلاقية أو الثقافية إلى حد بعيد؛ وهى حركة، أسلوب التوسط فيها هو النقود وليس المخالطة الاجتماعية. حجتى هنا تهدف إلى بيان أن تلك مجموعة من التناقضات مغالٍ فيها، وعلى الرغم من ذلك سوف أعرض صفة مشتركة بين تبادل الهبة وتداول السلع.

إن رأيى فى فحوى أو روح تبادل الهبة أدين بالكثير منه لـ "بورديو – Bourdieu"[28]، الذى وسَّع جانبا من تحليل "موس – Mauss"[29]، مازال إلى اليوم لايجد ما يستحقه من اهتمام، والذى يؤكد تطابقات استراتيجية معينة بين تبادل الهبة والممارسات "الاقتصادية" الأكثر وضوحا. حجة "بورديو"، التى تؤكد القوى الزمانية المحركة لإعطاء الهبة، تقدم تحليلا حصيفا للروح العامة لكل من الهبة وتداول السلعة.

> لو صح أن الفترة الزمنية هى التى تمكن الهبة المردودة من أن تظهر وتمارس باعتبارها عملا ابتدائيا من أعمال الكرم والسخاء ليس له ماض أو مستقبل، أى بدون حسابات، سيكون من الواضح إذن أن الموضوعانية – Objectivism، بتخفيض المتعدد إلى أحادى، إنما تحطم خصوصية كل الممارسات، التى تجنح (أو تتظاهر بذلك) إلى تعطيل قانون المصلحة الذاتية. إن تعاقدا منطقيا سوف يكشف فى لحظه، عن معاملة تجارية أو صفقة، يموهها تبادل الهبة بتمديدها فى الزمن، ولهذا السبب فإن تبادل الهبة سيكون، إذا لم يكن الشكل الوحيد لتداول السلع ممارسا، هو الشكل الوحيد الذى يمكن التعرف عليه بالكامل فى المجتمعات التى لها اقتصاد لذاته وليس من أجل نفسها، لأنها "تنكر التربة الحقيقية لحياتها"، كما يقول "لوكاتش – Lukacs".[30]

هذا التناول لتبادل الهبة كصيغة ممارسة لتداول السلع، ليس نتاج نقد "بورديو" للتناول الموضوعانى – objectivist للفعل الاجتماعى فحسب، ولكنه أيضا نتاج ذلك

النمط من المركزية العرقية، التى هى نفسها منتج تاريخى من منتجات الرأسمالية التى تتبنى مفهوما محددا للمصلحة الاقتصادية.[31] يرى "بورديو" أن: "الممارسة لا تتوقف عن التكيف مع الحساب الاقتصادى حتى تبدو عليها كل مظاهر التجرد، بالابتعاد عن منطق الحسابات النفعية (بالمفهوم الضيق)، وتتحرك من أجل حصص غير مادية وليس من السهل تحديدها كميا".[32]

أنطلق من هذه الإفادة لكى ألتقى، وإن من زاوية مختلفة قليلا، مع مؤلفين آخرين[33]، يمثلون جميعا محاولات جادة لاستعادة البعد الثقافى فى المجتمعات التى تُقَدَّم عادة باعتبارها اقتصادات كبيرة، وكذلك لاستعادة البعد الحسابى للمجتمعات التى يتم تصويرها غالبا باعتبارها تضامنيات صغيرة. جزء من الصعوبة التى تكتنف القيام بتحليل للسلع عابر للثقافات، هو أن الأنثروپولوچيا، مثل كل شىء آخر فى الحياة الاجتماعية، ذات طبيعة ثنائية إلى حد بعيد: "نحن وهم"؛ "مادى ودينى"، "تشيىء الأشخاص" مقابل "تشخيص الأشياء"؛ "تبادل السوق" مقابل "المعاملة بالمثل"...وهكذا. هذه التعارضات هى محاكاة مشوهة تمسخ معالم أطرافها، وتختزل التنوع البشرى بشكل مصطنع. أحد أعراض هذه المشكلة مفهوم للسلعة مفرط فى وضعيته، يعتبرها نوعا معينا من الأشياء، وبذلك يقصر النقاش حول تحديد أى نوع من الأشياء هى؛ ولكن بمحاولة فهم ما يميز تبادل السلعة، ليس هناك معنى لتمييزها بشكل صارم عن المقايضة من جانب، وعن تبادل الهبات من جانب آخر؛ ومن المهم، كما يقول "زيمل"، أن نرى البعد الحسابى فى كل صور التبادل تلك، حتى وإن تنوعت صيغة وحجم المخالطة الاجتماعية المرتبطة بها.[34] يتبقى الآن أن نصف تبادل السلع على نحو مقارن وعملى.

دعنا نتناول السلع باعتبارها أشياء فى حالة معينة، حالة يمكن أن تميز أنواعا مختلفة من الأشياء فى أطوار مختلفة من حياتها الاجتماعية، ويعنى ذلك أن ننظر فى

الإمكانية السلعية لجميع الأشياء بدلا من البحث دون طائل عن ذلك الفارق السحرى بين السلع وغيرها من الأشياء، ويعنى ذلك أيضا مفارقة النظرة الماركسية للسلعة التى يهيمن عليها أسلوب الإنتاج، والتركيز على مجمل مسارها من الإنتاج إلى الاستهلاك من خلال التبادل/ التوزيع.

ولكن كيف يمكننا تحديد حالة السلعة؟ سأدفع بأن حالة السلعة فى الحياة الاجتماعية لأى "شىء" يمكن تعريفها بأنها الحالة التى تكون فيها قابليتها للتبادل بشىء آخر (فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل) هى ملمحها الوثيق الصلة بها من الناحية الاجتماعية؛ يضاف إلى ذلك أن حالة السلعة، بعد أن عرفناها على هذا النحو، يمكن تفكيكها إلى: (١) المظهر السلعى لأى شىء فى الحياة الاجتماعية، (٢) ترشح الشىء لأن يصبح سلعة، (٣) السياق السلعى الذى يمكن أن يوضع فيه الشىء؛ وكل من هذه الجوانب فى الحالة السلعية يحتاج إلى بعض التفصيل.

فكرة المظهر السلعى فى الحياة الاجتماعية لأى شىء، هى طريقة موجزة للإمساك برؤية "كوبيتوف – *Kopytoff*" النافذة والرئيسية[35]، حيث نرى أشياء معينة تتحرك فى و خارج الحالة السلعية، وسوف يكون لدى ما أضيفه عن هذا التناول البيوجرافى للأشياء فى القسم التالى؛ ولكن دعنا نشير مؤقتا إلى أن الأشياء يمكن أن تتحرك فى و خارج الحالة السلعية، وأن مثل هذه الحركة يمكن أن تكون بطيئة أو سريعة، ارتدادية أو نهائية، معيارية أو انحرافية.[36] وعلى الرغم من أن الجانب البيوجرافى لبعض الأشياء، مثل الموروثات القيمة وطوابع البريد والعاديات والتحف القديمة، يمكن أن يكون ملحوظا، أكثر مما هو فى أشياء أخرى (مثل قضبان الصلب أو الملح أو السكر)، فإن هذا العنصر المكون ليس منبت الصلة تماما.

تَرَشُّح الأشياء لتكون سلعا، ملمح زمنى أو مؤقت أقل مما هو ملمح مفهومى، وهو يشير إلى المستويات والمعايير (الرمزية والتصنيفية والأخلاقية) التى تحدد قدرة

الأشياء على التبادل فى أى سياق اجتماعى أو تاريخى معين من النظرة الأولى، ويبدو أن هناك اهتماما بهذا الملمح بإلقاء الضوء عليه باعتباره الإطار الثقافى الذى تصنف داخله الأشياء، وهو الأمر الرئيسى الشاغل لـ "كوبيتوف - *Kopytoff*"؛ غير أن هذا التركيز والإيضاح يخفى تحته مجموعة من التناقضات. صحيح أنه فى المجتمعات الأكثر استقرارا يمكن اكتشاف هيكل تصنيفى يحدد عالم الأشياء، يجمع بعض الأشياء مع بعضها، يميز بينها وبين غيرها، يربط معان وقيم بهذه المجموعات، ويقدم أساسا للقواعد والممارسات التى تحكم تداول الأشياء؛ أما فيما يتعلق بالاقتصاد (أى التبادل)، فيعتبر وصف "پول بوهانان - *Paul Bohannan*" لمجالات التبادل بين الـ "تيف(*) - *Tiv*" مثالا دالا على هذا النمط من أطر التبادل.[37] إلا أن هناك حالتين من الظروف تكون فيها القواعد والمعايير الحاكمة للتبادل مخففة، بحيث تبدو كأنها غائبة. الحالة الأولى هى التى تكون فيها التعاملات عبر حدود ثقافية حيث يكون كل ما هو متفق عليه هو السعر (سواء كان نقديا أو لا)، ومجموعة من الأعراف، فى حدودها الدنيا، بخصوص التعامل نفسه.[38] الحالة الثانية هى حالة تلك التبادلات داخل الثقافة الواحدة، حيث على الرغم من وجود عالم واسع من التفاهمات المشتركة، فإن التبادل المحدد يقوم على تصورات متباينة عن الأشياء التى يجرى تبادلها. أفضل أمثلة على هذا التباين والتباعد فى القيم داخل الثقافة الواحدة يمكن أن نجدها فى ظروف بالغة الصعوبة (مثل الحروب والمجاعات)، عندما تجرى تبادلات، منطقها لا صلة كبيرة له بتكافؤ التضحيات؛ وهكذا فإن البنغالى الذى يتنازل عن زوجته للدعارة مقابل وجبة طعام، أو المرأة من "التوكانا(**) - *Tukana*" التى تبيع قطعا أساسية من مصاغها الشخصى لقاء طعام أسبوع، إنما يدخلون فى صفقات أو تعاملات قد تعتبر شرعية فى ظروف شديدة القسوة، إلا أنه من الصعب أن نعتبرها تتم فى إطار من

(*) قبائل تعيش فى نيجيريا والكاميرون. (المترجم)

(**) قبائل تعيش شمال غرب كينيا. (المترجم)

التقييم المشترك بين المشترى والبائع؛ كذلك يمكن تصوير مثل هذه الظروف بالقول إن فى مثل تلك الأطر والسياقات لا تكون هناك أى درجة من العلاقة بين القيمة والثمن.

كذلك، كما بين "زيمل"، من وجهة نظر الفرد والنزعة إلى رؤية الأشياء من زاوية الذات، فإن كل التبادلات لابد من أن تنطوى على هذا النمط من التضارب بين تضحيات المشترى والبائع والتى يتم تجاهلها عادة بسبب ذلك الكم من الأعراف عن التبادل فى كلا الجانبين.(39) هكذا يمكن أن نتكلم عن الإطار الثقافى الذى يحدد ترشح الأشياء لتكون سلعا، ولكن لابد من أن يكون فى ذهننا أن بعض المواقف التى يتم فيها التبادل، سواء أكان ذلك بين الثقافات أو داخلها، تتصف بمعايير قيمة مشتركة أكثر ضحالة من غيرها؛ وعليه أفضل استخدام مصطلح **أنظمة القيمة**، الذى لا يدل ضمنا على أن أى فعل من تبادل السلع يستلزم مسبقا مشاركة كاملة فى الافتراضات، ولكن بالأحرى أن درجة توافق القيمة يمكن أن تكون متباينة بدرجة كبيرة من موقف لآخر ومن سلعة لأخرى. بهذا المعنى، يكون نظام القيمة متسقا مع كل من المشاركة فى المعايير بين الأطراف أيا كان مستواها، فى نمط معين من التبادل السلعى. أنظمة للقيمة كهذه، هى التى تفسر التجاوز المستمر للحدود الثقافية عن طريق تدفق السلع، حيث تفهم الثقافة باعتبارها نظاما للمعانى، محددا ومُوطنا محليا.

وأخيرا، فإن سياق أو إطار السلعة يشير إلى مجموعة متنوعة من المجالات الاجتماعية داخل أو بين وحدات ثقافية، تساعد على ربط ترشح الشىء للحالة السلعية بالمظهر السلعى لوظيفته؛ وهكذا فإن معاملات أو صفقات الزواج فى كثير من المجتمعات قد تمثل السياق أو الإطار الذى تعتبر النساء فيه قيما تبادلية، بكثافة وعلى نحو ملائم. كما أن التعاملات مع الأجانب قد تقدم سياقات وأطرا لتسليع الأشياء، التى ربما تكون محمية منه من جوانب أخرى، وكذلك تبرز المزادات البعد

السلعى للأشياء (كما هو الحال بالنسبة للوحات الفنية) وعلى نحو قد يعتبر غير ملائم فى سياقات أخرى. أطر البازارات (الأسواق) على الأرجح، تشجع تدفق السلع بينما قد لا تستطيع الأطر الأهلية تحقيق ذلك. تنوع مثل هذه الأطر والسياقات داخل وبين هذه المجتمعات إذن، يوفر الرابطة بين البيئة الاجتماعية للسلعة وحالتها الزمنية والرمزية؛ وكما اقترحت بالفعل، فإن السياق الزمنى للسلعة، كعنصر اجتماعى، قد يجمع بين فاعلين من أنظمة اجتماعية مختلفة تماما، يشتركون فقط فى الحد الأدنى من التفاهمات حول الأشياء التى نكون بصددها، ويتفقون فقط على شروط التجارة؛ وما يسمى بظاهرة **التجارة الصامتة**، هو الدليل الأكثر وضوحا على الحد الأدنى من التوافق بين الأبعاد الثقافية والاجتماعية لتبادل السلع.[40]

وهكذا يقع التسليع عند المفترق المتشابك للعوامل الزمنية والثقافية والاجتماعية؛ وبقدر ما يفى الكثير من الأشياء (أو معظمها) فى مجتمع ما أحيانا بهذه المعايير، يمكن أن يقال إن هذا المجتمع "مسلَّع" بنسبة كبيرة. كذلك يمكن أن نقول باطمئنان إن أشياء كثيرة فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة تمر بمرحلة المظهر السلعى فى مساراتها، وإن المزيد من الأطر والسياقات تصبح أطرا وسياقات سلعية شرعية، وإن معايير ترشح تلك الأشياء لتصبح سلعا ينتظم جزءا كبيرا من عالمها، أكثر مما هو فى المجتمعات غير الرأسمالية؛ وبالرغم من أن "ماركس"، إذن، كان على حق فى اعتقاده أن الرأسمالية الصناعية هى، بالضرورة، النمط الأكبر من المجتمعات الأوسع تسليعا، فإن المقارنة بين المجتمعات بناء على درجة "تسليعها" سيكون أمرا بالغ الصعوبة فى ضوء أسلوب تناولنا التعريفى للسلع هنا. مصطلح "السلعة" مستخدم بحسب هذا التعريف فى بقية هذا الفصل من الكتاب، للإشارة إلى الأشياء التى تفى وهى فى حالة أو مظهر معين لنا فى مسارها، بمتطلبات الترشح لتكون سلعا. إن تحليل "كيث هارت – *Keith Hart*"[41] لأهمية التجانس المتنامى للسلعة فى العالم سوف

يكون مطابقا لأسلوب تناولنا المتبع هنا، باستثناء أن التسليع هنا يعتبر عملية متمايزة (يؤثر فى مظاهر السياق والتصنيف على نحو متفاوت)، وأن النمط الرأسمالى للتسليع يتفاعل مع أشكال اجتماعية محلية أخرى من التسليع لا تعد ولا تحصى.

على أن هناك ثلاثة جوانب من التمايزات بين السلع، جديرة بالإشارة إليها هنا (وسوف يظهر غيرها تاليا فى هذا الفصل). الأول، وهو تطبيق معدل لتمايز كشف عنه "جاك موكيت – *Jacques Maquet*" فى ١٩٧١ ويخص الإنتاج الجمالى/ الفنى[42]، ويقسم السلع إلى الأنماط الأربعة التالية: (١) سلع بحسب الغرض منها، وهى الأشياء التى يقصد بها منتجوها الاستبدال أساسا، (٢) سلع بحسب تغييرها واتخاذها شكلا جديدا بقصد استخدامات أخرى توضع فى حالة سلعية، (٣) حالة خاصة من السلع المحولة وهى أشياء توضع فى حالة سلعية رغم كونها محمية من التسليع أساسا، (٤) أشياء مستعادة من الحالة السلعية مؤقتا أو بشكل دائم وموضوعة فى حالة أخرى. يجدر كذلك أن نميز بين السلع المفردة – *singular* وتلك المتجانسة – *homogenous*، وذلك لكى نفرق بين السلع التى يكون ترشحها للسلعية بناء على مواصفات خاصة (قضبان الصلب المعايرة لايمكن تمييزها عمليا عن أى قضبان أخرى)، وتلك التى ترشحها فرادتها داخل صنف واحد (عمل فنى لـ "مانيه – *Manet*" مثلا بدلا من عمل بـ "بيكاسو – *Picassot*"، أو عمل لـ "مانية: بدلا من عمل آخر له هو نفسه). على صلة بذلك كذلك وإن ليس بشكل مطابق، التمييز بين السلع الرئيسية – *Primary*، والثانوية – *Secondary*، بين الضروريات – *necessities* والسلع الترفية – *luxuries*، وما أسميه بالسلع المتحركة – *mobile* مقابل تلك المحصورة – *enclaved*. على الرغم من ذلك كله، فإن كل الجهود المبذولة لتعريف السلعة لن تؤدى إلى شىء، إلا إذا كانت تستهدف إلقاء الضوء على السلع فى حركتها، وهذا هو الهدف الرئيسى للقسم التالى من هذا الفصل.

مسارات وتحولات

كثيرا ما توصف السلع بأنها منتجات ميكانيكية لأنظمة إنتاج تحكمها قوانين العرض والطلب؛ وبتقديم بعض الأمثلة الإثنوجرافية، آمل أن أبين فى هذا القسم كيف أن تدفق السلع فى أى ظرف إنما هو تحول توفيقى بين مسارات اجتماعية منظمة وتحولات تذكيها المنافسة.

كما يشير "كوبيتوف – ***Kopytoff***"[(43)] على نحو مفيد، يمكن أن نعتبر أن هناك تاريخ حياة للسلع؛ وعلى ضوء هذه الرؤية العملياتية فإن المظهر السلعى لتاريخ حياة شىء ما لا يستنفد سيرته الحياتية: فهو منظم ثقافيا وتفسيره مفتوح أمام المناورة الفردية بدرجة ما، يضاف إلى ذلك، كما يشير "كوبيتوف" أيضا، مسألة تعيين الأشياء والسيرة الحياتية (***biography***) التى يمكن أن تكون لها، وهو خاضع للجدل الاجتماعى والذوق الشخصى فى المجتمعات الحديثة، أكثر مما هو فى المجتمعات اللانقدية، ماقبل الصناعية، صغيرة الحجم. هناك فى نموذج "كوبيتوف" تجاذب شديد بين توجهات كل النظم الاقتصادية للتوسع فى تشريعات التسليع، بينما تميل كل الثقافات إلى تقييدها؛ أما بالنسبة للأفراد فيمكن أن ينحازوا لأحد التوجهين بما يناسب اهتماماتهم أو بما يتناسب مع فهمهم لمعنى المواءمة الأخلاقية، بالرغم من أن مساحة المناورة ليست كبيرة عادة فى المجتمعات ماقبل الحديثة. الأكثر أهمية فى نظرى من بين المزايا الكثيرة لنموذج "كوبيتوف"، هو أنه يقترح نموذجا عملياتيا – ***processual*** عاما للتسليع، يمكن أن يتم تحريك الأشياء فيه سواء داخل أو خارج حالتها السلعية. إلا أننى أقل ارتياحا لوضع الإفراد ***singularization*** والتسليع موضع تقابل أو تعارض، حيث إن معظم الحالات الأكثر أهمية فيما يوافق عليه "كوبيتوف" موجودة فى المنطقة الوسطى بين المثالية والنموذجية، والتى تتضمن التسليع الدائم للأشياء المتفردة، بدرجة أكبر أو أقل.

هنا يمكن إثارة سؤالين بخصوص هذا الجانب من حجاج "كوپيتوف"، أحدهما يمكن أن يكون أن التعريف الدقيق لما يمثل التفرد فى مقابل الأصناف، هو سؤال ثقافى، تماما مثلما يمكن أن يكون هناك أمثلة فريدة عن الأصناف المتجانسة (قضيب الصلب التام) وأصناف الأشياء المتفردة ثقافيا (مثل الأعمال الفنية وتصميمات الملابس). من الناحية الأخرى، فإن نقدا ماركسيا لهذا التناقض قد يوحى بأن التسليع، كعملية تاريخية على المستوى العالمى، هى التى تقرر - بطرق مهمة - العلاقة المتغيرة بين الأشياء المتفردة والمتجانسة فى لحظة ما من حياة مجتمع ما؛ إلا أن النقطة المهمة هى أن السلعة ليست نوعا واحدا من الأشياء دون غيرها، وإنما هى مظهر واحد فى حياة بعض الأشياء، وهنا نكون، أنا و"كوپيتوف" متفقين تماما.

هذه الرؤية للسلع والتسليع لها عدة متضمنات، يتناول بعضها "كوپيتوف"، بينما سيتم تناول البعض الآخر تاليا، أما اهتمامى الحالى فمنصب على جانب مهم من ذلك المنظور الزمنى لتسليع الأشياء والمتعلق بما أسميته بـ "المسارات والتحولات"، وأنا مدين بهذين المصطلحين وبقدر من فهمى للعلاقة بينهما، لإسهام "نانسى مون - *Nancy Munn*"[44]، بمجموعة من الأوراق البحثية المهمة عن ظاهرة ذات أهمية كبيرة بالنسبة لموضوع هذا الفصل، وهى نظام الـ "كولا[*] - *Kula*" الشهير فى غربى الپاسيفيك.[45]

الـ "كولا" هو أفضل مثال موثق لنظام تبادل غير غربى ماقبل صناعى، غير نقدى عابر للمحلية، ولعله مع نشر مجموعة دراسات "چيرى دبليو ليتش - *Jerry W. Leach*" و"إدموند ليتش - *Edmund Leach*" يصبح النظام الأكثر والأفضل درسا وتحليلا. دراسة "مالينوڤسكى - *Malinowski*" الكلاسيكية لهذا النظام[46] كانت جزئية وإشكالية، على الرغم من أنها هى التى وضعت الأساس لأهم

(*) انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

الدراسات المعمقة التالية، أما متضمنات إعادة النظر فى ظاهرة "الكولا" بالنسبة للاهتمامات العامة لهذا الفصل من الكتاب فهى عديدة.

الـ "كولا" نظام إقليمى، شديد التعقيد، لتداول أنواع معينة من الأشياء القيمة، وعادة بين الأغنياء من الرجال فى مجموعة جزر ماسيم – ***Massim*** شرقى غينيا الجديدة بعيدا عن اليابسة. الأشياء القيمة التى يتم استبدالها صنفان: العقود والقلائد (التى يتم تداولها فى اتجاه واحد) وأصداف الذراع (التى يتم تداولها فى الآخر) هذه الأشياء القيمة تكتسب سيرة حياتية محددة فى حركتها وانتقالها من مكان لآخر ومن يد لأخرى، تماما مثلما يكسب أو يخسر الرجال الذين يتبادلونها صيتهم أو مكانتهم الاجتماعية بحصولهم عليها أو التمسك بها أو التخلى عنها. فى بعض المجتمعات الصغيرة فى "ماسيم" يستخدم مصطلح "كيدا – ***keda***" (وتعنى طريقا أو دربا أو مسارا أو ممرا)، لوصف رحلة هذه الأشياء القيمة – ***valuables*** – من جزيرة لأخرى، إلا أن المصطلح له كذلك معان أخرى أكثر انتشارا، تشير إلى الروابط الاجتماعية والسياسية، الأكثر أو أقل استقرارا، والمتبادلة بين الرجال وتمثل تلك المسارات؛ وبأكثر العبارات تجريدا، يمكن أن نقول إن الـ "كيدا" – كمصطلح – يشير إلى المسار، الذى يخلقه تبادل هذه الأشياء القيمة، نحو الثروة والجاه والسمعة بالنسبة للرجال الذين يتداولونها.[47]

وهكذا، فإن الـ "كيدا" مفهوم متعدد المعنى والدلالة، يجمع بين تداول الأشياء، وصنع ذكريات ومكانة، والسعى نحو التميز الاجتماعى من خلال استراتيجيات شراكة؛ كذلك فإن الاقتباس التالى، من منظور جزيرة ڤاكوتا – ***vakuta*** يلقى الضوء على الروابط الدقيقة والمتشابكة بين الرجال والأشياء، وهى أساسية بالنسبة لسياسة الـ "كيدا".

تتكون الـ كيـدا الناجحـة مـن رجـال يـستطيعون الحفـاظ عـلى شراكات "كيدا" مستقرة نـسبيا وذلـك مـن خـلال مهـارات تلاعبيـة وبلاغية جيدة، ويعملون معـا كفريـق ويفـسرون حركـات كـل مـنهم الآخر. إلا أن كثيرا من الـ "كيدا" يفشل مما يتطلـب أن يعيـد الرجـال ترتيب صفوفهم والتنسيق بينهم. البعض يشكلون كيدا مختلفة، بينما قد ترغب بقايا الـ "كيدا" المنهارة تشكيل "كيدا" أخرى باجتذاب رجال آخرين. وربما قد يقلع آخرون عن الـ "كولا" مرة أخرى بـسبب عـدم قدرتهم على تشكيل "كيدا" أخرى بعد أن أصبح معروفا أنهـم فـشلوا فى نشاط الـ "كولا".

الواقع أن المتعاملين فى الأشياء الـصدفية القيمـة فى أى نـوع مـن الـ "كيدا" مترحلون، وأن التركيبـة الاجتماعيـة للـ "كيـدا" مؤقتـة. مراكمة المحار للتاريخ معطلة بسبب الحركة المتواصلة بين الـ "كيدا"، بينما سعى الرجال إلى الخلـود يختفـى عنـدما يفقـد المحـار والأصـداف الصلة بأولئك الرجال بعد نجاح انجذابهم إلى "كيدا" أخرى، وهكـذا تتخذ هوية مالكها الجديد.(48)

المسار الذى تتخذه هذه الأشياء القيمة انعكاسـى وتأسيـسى فى الوقـت نفـسه للمشاركات الاجتماعية، كما أنه يسعى من أجل التفـوق، إلا أن هنـاك أمـورا أخـرى كثيرة جديرة بالذكر عن تداول تلك الأشياء القيمة. الأمر الأول أنه ليس من الـسهل تصنيف تبادلها باعتباره تبادلا بسيطا بعيدا عن فحوى التجارة، وعـلى الـرغم مـن أن التقييمات النقدية غائبة، فإن كلا من طبيعة الأشياء وعددا كبيرا من مصادر المرونـة فى النظام تجعل بالإمكان الحصول على ذلك الشكل من التبادل المحسوب، الـذى أؤكـد أنه فى القلب من تبادل السلع. هذه الأساليب غـير النقديـة المعقـدة للتقيـيم، تـسمح

للأطراف بالتفاوض على ما يدعوه "فيرث – ***Firth***"[49]: "التبادل عن طريق التعاهد الخاص"، وهو وضع يتم التوصل فيه إلى شيء مثل الثمن عبر عملية تفاوض، بدلا من القوى اللاشخصية للعرض والطلب.[50] وهكذا، على الرغم من وجود أسعار تبادل تقليدية واسعة، توجد حسابات نوعية معقدة[51] وهو ما يسمح بالتفاوض التنافسي للتقديرات الشخصية للقيمة على ضوء كل من المصالح الفردية قصيرة وبعيدة المدى.[52] وما يدعوه "فيرث" هنا بـ "هندسة المديونية – ***indebtedness engineering***"، هو نوع من التبادل المحسوب، الذى يطمس، بحسب تعريفى، الخط بين تبادل السلعة والأشياء الأخرى العاطفية؛ أما الفارق الأكثر أهمية بين تبادل هذه السلع وتبادل السلع فى الاقتصادات الصناعية الحديثة، فهو أن العائد المستهدف فى أنظمة من نوع الـ "كولا" يكمن فى السمعة أو الاسم أو الشهرة، كما أن شكل رأس المال الذى يحقق هذا العائد هو البشر، أكثر مما هى عوامل الإنتاج الأخرى.[53] الأشياء التى يمكن أن تكون بالغة النفاسة قليلة جدا.

ولعل الأكثر أهمية من الجانب الحسابى فى تبادلات الكولا هو أن هذه الدراسات تجعل من الصعب جدا النظر إلى تلك الأشياء القيمة باعتبارها لا تحدث إلا على التخوم بين الجماعات الاجتماعية مع الكثير من تبادلات الهبة التى تتم داخل تلك الجماعات.[54] مفهوم الـ "كيتوم(*) – ***kitoum***" يقدم لنا الرابط المفهومى والفنى بين المسارات الأعرض التى تتخذها الأشياء القيمة والتبادلات الأكثر مودة وانتظاما وإشكالية داخل الجزيرة.[55] وعلى الرغم من صعوبة وغموض مصطلح الـ "كيتوم" هذا، يبدو واضحا أنه يمثل المفصل بين الـ "كولا" وأشكال التبادل الأخرى التى يتعامل بها الرجال والنساء داخل جماعاتهم الاجتماعية. الـ "***Kitoums***" أشياء قيمة يمكن أن يضعها الشخص فى نظام الكولا أو ينسحب منه بشكل شرعى لكى يؤثر فى

(*) الأشياء الثمينة التى يتم تبادلها فى دورات الكولا.

التحويلات *conversions* – (بالمعنى الذى يقصده بوهانان) بين مستويات مختلفة من المناقلة.(56) فى استخدام الـ "كيتوم" يتبدى لنا المفهوم الحاسم والصلات الأداتية بين المسارات الأصغر والأكبر التي تشكل العالم الكلى للتبادلات فى "ماسيم"، وكما أوضحت "أنيت ڤينر – *Annette Weiner*"، من الخطأ الفصل بين نظام التبادل الأوسع داخل الجزيرة والنظام الودى لمناقلة الأشياء، رغم أنه (بالنسبة للرجال) أكثر صعوبة حيث يتم بسبب الديون أو الموت أو صلات النسب والمصاهرة.(57)

نظام الـ "كيدا" يعطى سمة ديناميكية وعملياتية لأفكار "موس" بخصوص الامتزاج أو تبادل الصفات بين الرجال والأشياء، كما أشارت "مون"(58) فيما يتعلق بتبادل الـ "كولا" فى "جاوه – *Gawa*": "رغم أن الرجال يبدون وكأنهم الموكلين أو العناصر الفاعلة فى تحديد قيمة الأصداف، فالحقيقة أنه بدون تلك الأصداف لايستطيع الرجال تحديد قيمة أنفسهم، وفى هذا السياق تكون الأصداف والرجال هم الذين يحددون قيمة كليهما الآخر على نحو تبادلى"؛ ولكن كما يلاحظ "مون"، فى هذا الهيكل التبادلى للقيمة، ليست المسارات وحدها هى التى تلعب دورا مهما. وإنما التحويلات أيضا. العلاقة بين المسارات والتحويلات مهمة فى سياسة القيمة فى نظام الـ "كولا"، والتنسيق الملائم بين هذه العلاقات موجود فى صلبه الاستراتيجى:

> "الحقيقة أن التحول متضمن فى نظام المسار، حيث إنه إحدى الوسائل لصنع مسارات جديدة، وامتلاك أكثر من مسار يشير إلى إمكانية حدوث تحولات أخرى من مسار راسخ إلى غيره، حيث يصبح الرجال عرضة لمصالح واستمالة أكثر من مجموعة من الشركاء... والواقع أن الرجال الأقوياء والأثرياء فى الـ "كولا"، عليهم أن يطوروا بعض القدرة لموازنة العمليات: التحولات عن أى مسار لابد من أن تستبدل فيما بعد بهدف التخفيف عن الشركاء الذين خدعوا وللحفاظ على المسار من الاختفاء، أو لكى يحموا أنفسهم من الخروج منه."(59)

هذه التبادلات واسعة النطاق تمثل جهدا نفسيا لتجاوز التدفق الأكثر تواضعا للأشياء، ولكن فى سياسات السمعة والصيت يكون للمكاسب المتحققة فى المجال الأوسع أثرها على المجالات الأصغر، وفكرة الـ "كيتوم" تؤكد أن كلا من المناقلات والتحويلات لابد من أن تدار بعناية من أجل المكاسب الكلية.(60) و"الكولا" قد تعتبر نموذجا إرشاديا لما أقترح تسميته بـ "دورات القيمة – ***tournaments of value***".(61)

دورات القيمة هى أحداث دورية شديدة التعقيد، مزاحة على نحو محدد من روتينيات الحياة الاقتصادية المعتادة؛ والمرجح أن تكون المشاركة فيها نعمة لأولئك الذين فى السلطة، وأداة للصراع، فى الوقت نفسه، على المكانة الاجتماعية بينهم، كما أن انتشار أو تواتر مثل هذه الدورات، من المرجح كذلك، أن يكون من خلال علامات وإشارات ثقافية مفهومة جيدا؛ وأخيرا فإن المطروح فى مثل تلك الدورات ليس مجرد المكانة أو الصيت أو الشهرة بالنسبة للفاعلين، وإنما توزع الرموز والدلالات الرئيسية للقيمة فى المجتمع المعنى.(62) وعلى الرغم من أن مثل دورات القيمة هذه تحدث فى أوقات وأماكن معينة، فإن أنماطها ونتائجها دائما ما تكون مترتبة على واقع القوة والقيمة فى الحياة العادية؛ وكما هو الحال فى الـ "كولا"، فإن المهارة الاستراتيجية فى دورات القيمة هذه، تقاس ثقافيا بمدى نجاح الفاعلين الذين يسعون لتحويل مسارات الأشياء المتواضع عليها ثقافيا.

إن فكرة دورات القيمة محاولة لوضع تصنيف عام بحسب ملاحظة "إدمون ليتش"، التى تشبّه نظام الـ "كولا" بعالم الفن فى الغرب الحديث.(63) تحليل "بودريار" للمزاد الفنى فى الغرب المعاصر يسمح لنا بأن نوسع وأن نجلو هذا التشابه. "بودريار" يرى أن المزاد الفنى، بجوانبه الشفافة والطقوسية والتبادلية يظل بمنأى عن الروح العامة للتبادل الاقتصادى التقليدى، وأنه "يذهب إلى ماهو أبعد من الحسابات

الاقتصادية، وأنه معنى بكل عمليات تحويل القيمة، من منظور قيمة لآخر، وهو ما يمكن أن نجده فى أماكن ومؤسسات بعينها".[64] تحليل "بودريار" لجو وروح المزاد الفنى جدير بأن نقتبسه هنا، بكامله، حيث يمكن أن يكون توصيفا مناسبا لنماذج أخرى من دورات القيمة.

"على العكس من العمليات التجارية التى تقيم علاقات تنافس اقتصادى بين أفراد على أساس من مساواة شكلية (حيث يتصرف كل منهم بناء على تقديره الشخصي)، على العكس من ذلك، فإن المزاد، مثل الاحتفالية أو اللعبة الرياضية يمثل مجتمعا للتبادل المحدود بين أقران؛ وأيا كان المهزوم فى هذا التحدى، فإن الهدف الجوهرى للمزاد هو إقامة مجتمع من ذوى الامتيازات الذى يعرِّفون أنفسهم هكذا من خلال المضاربة اللاأدرية على مجموعة من العلامات المقيدة. المنافسة من النوع الأرستقراطى هى التى تقرر بشكل نهائى درجة تكافؤهم أو تماثلهم (التى ليس لها علاقة بدرجة المساواة التقليدية فى المنافسة الاقتصادية)، وبذلك تكون الامتيازات المقصورة على طبقتهم أو فئتهم مقارنة بالآخرين الذين لم يعودوا منفصلين عنهم بقوتهم الشرائية فقط، وإنما بالفصل الجماعى لإنتاج وتبادل علامات القيمة".[65]

وعند القيام بتحليل مقارن لمثل دورات القيمة هذه، ربما يكون من المستحسن عدم اتباع توجه "بودريار" لفصلها، تحليليا، عن التبادل الاقتصادى الأكثر دنيوية، بالرغم من أن الصلة المفصلية لمجالات القيمة هذه مع غيرها من المجالات من المرجح أن تكون أكثر تنوعا؛ وعلى أية حال سيكون لدينا المزيد لنقوله عن دورات القيمة عند مناقشة العلاقة بين المعرفة والسلع فى هذا الفصل فيما بعد.

تمثل الـ "كولا" على أية حال، نظاما شديد التعقيد للمعايرة الداخلية لسير حياة الأشخاص والأشياء، إذ يبين لنا صعوبة الفصل بين تبادل الهبات والسلع حتى فى النظم اللانقدية ماقبل الصناعية، ويذكرنا بمخاطر الربط بين مناطق الحميمية الاجتماعية وأشكال التبادل الواضحة بشكل يخلو من المرونة؛ ولعل الأكثر أهمية من ذلك النموذج الأكثر تعقدا فى سياسة دورات القيمة، حيث يتلاعب الفاعلون بالتعريفات الثقافية للمسار والإمكانية الاستراتيجية للتحول حتى يمكن لحركة الأشياء الإسراع بتدعيم مكانتهم أو منزلتهم الاجتماعية.

إلا أن التحولات، مهما يكن الأمر، لن نجدها فقط كأجزاء من الاستراتيجيات الفردية فى مواقف تنافسية، بل يمكن أن تتخذ شكلا مؤسسيا بطرق مختلفة لإزاحة أو حماية أشياء من الإطار السلعى الاجتماعى ذى الصلة؛ ولعل الاحتكارات الملكية هى أشهر الأمثلة على مثل تلك السلع المحصورة – ***enclaved***، كما يشير "كوبيتوف".[(66)] ومن أكثر الأبحاث أهمية وإسهابا فى تناول هذا الشكل من التقييد الاحتكارى لتدفق السلع، دراسة "ماكس جلوكمان – ***Max Gluckman***"[(67)]، فى إطار الممتلكات الملكية – ***royal property*** – بين الـ "لوزى – ***lozi***" فى روديسيا الشمالية؛ ففى مناقشته لتصنيفات مثل الهبة – ***gift***، والإتاوة – ***tribute***، والأشياء الملوكية – ***kingly things***، يبين لنا "كوبيتوف" كيف أنه، حتى فى مملكة ذات فائض زراعى منخفض، ينطوى تدفق السلع على متضمنات كثيرة التنوع والأهمية؛ وفى تحليله للأشياء الملوكية يتضح لنا أن الهدف الرئيسى من هذه الاحتكارات الملكية هو الحفاظ على حصرية ضيقة (كما هو الحال بالنسبة للاحتكار الملوكى لمنشة الذباب المصنوعة من عظام الظبى)، أو لمنفعة تجارية (كما هو الحال بالنسبة لسن الفيل)، أو استعراض المكانة الاجتماعية. مثل هذا التقييد الحصرى الملكى للأشياء وإبعادها عن مجالات تبادل أخرى أكثر تشوشا، هو جزء من الأسلوب الذى كانت تؤكد به القبائل

والإمبراطوريات والممالك ما قبل الحداثية الأساس المادى للحصرية الضيقة، ويمكن أن نطلق على مثل هذه العملية "إزالة" التسليع – ***decommoditization*** من أعلى.

ولكن الحالة الأكثر تعقيدا هى تلك التى تخص نطاقات كاملة من النشاط المكرسة لإنتاج أشياء قيمة لايمكن لأحد أن يقوم بتسليعها، فنطاق الفن والطقوس الشعائرية فى المجتمعات صغيرة الحجم، عبارة عن مجالات محصورة لا وجود فيها سوى لروح(*) السلعة فى ظروف تغير ثقافى واسع.[68]

تناول "داڤينپورت – ***Davenport***" للأشياء الطقوسية فى جزر سليمان – ***Solomon Islands*** يلقى الضوء على المظاهر السلعية للحياة الاجتماعية تحديدا، لأنها تصور شكلا واحدا من الأطر الأخلاقية والكوزمولوچية المقيدة والمطوقة داخلها عملية التسليع، ففى طقوس وشعائر الجناز فى تلك المنطقة، وبخاصة فى "مورينا"، ذات المجال الواسع، يتم استثمار قدر كبير من الجهد والإنفاق فى صنع أشياء لها دور كبير ورئيسى فى هذه الطقوس، إلا أنها مصنفة بدقة كسلع "نهائية – ***terminal***"[69]، أى إنها أشياء تقوم برحلة واحدة فقط من الإنتاج إلى الاستهلاك، وذلك بموجب مضمون وهدف ومغزى إنتاجها؛ وبالرغم من أنها قد تستخدم بعد ذلك محليا، وعلى نحو عرضى أحيانا، فليس مسموحا بأن تدخل الحالة السلعية. إن ما يجعلها هكذا مستبعدة من التسليع ***decommoditized***، هو فهم معقد للقيمة (التى يجتمع فيها الفنى والطقوسى والاجتماعى) وللمسيرة الحياتية الطقوسية؛ وعليه يمكن أن نعيد صياغة ملاحظات "داڤينپورت"، لنشير إلى أن ما يحدث هنا، فى خضم مجموعة من الاستثمارات والضمانات المعقدة والمحسوبة جيدا، وهو شكل خاص من إعادة التقييم – ***transvalution***، توضع فيه الأشياء خارج منطقة أو مساحة التسليع المحددة المعالم ثقافيا. هذا الأسلوب من إعادة التقييم يمكن أن يتخذ صورا مختلفة فى مجتمعات

(*) المقصود بروح السلعة فحواها ومدلولها الكامن (المترجم)

مختلفة، ولكن الأشياء التى تمثل نماذج فنية والأشياء المستخدمة كقرابين (أو أى شكل من المقدسات – (*Sacra*) فى مجتمعات كثيرة، ليس مسموحا بأن تدخل الحالة السلعية (سواء أكان ذلك زمنيا أو اجتماعيا أو حتى من الناحية التعريفية) لفترة طويلة جدا. ووسط الالتزام الصارم لسكان جزر سليمان التقليديين بوضع منتجاتهم الفنية والطقوسية خارج إطار التسليع، يمكن أن نرصد توجها مختلفا واسع الانتشار.

أحد الأمثلة المختلفة نوعا ما على التوتر بين تبادلات المواد المقدسة (*Sacra*) والسلع، يمكن أن نجده فى تحليل "باتريك جيرى – *Patric Geary*" للتجارة فى الذخائر المقدسة – *relics* فى أوروبا العصور الوسطى الباكرة.(70) الذخائر المقدسة التى يصفها، بالطبع، "توجد" و"لاتصنع"، كما أن تداولها يعكس جانبا شديد الأهمية من بنية هوية المجتمع والمكانة المحلية والسيطرة الإكليركية (الكنسية – *ecclesiastical*) فى أوروبا اللاتينية فى المرحلة الباكرة من العصور الوسطى.

هذه الذخائر تنتمى إلى اقتصاد معين يقوم على العرض والطلب يكون فيه تاريخ حياة الذخيرة المقدسة هو الأهم فى تقدير قيمتها، وليس عنصرا عارضا، كما أن التثبت من هذا التاريخ أمر أساسى كذلك بالنسبة لقيمتها. وإذا سلمنا بأسلوب التناول العام للفارق بين الهبة والسلعة، الذى أنتهجه فى هذا الفصل، يمكن أن أقول إن "جيرى" يقيم تناقضا حادا بينهما، فالمادة التى يعرضها تبين أن الهبة والسرقة والتجارة كانت كلها أشكالا لحركة المواد المقدسة فى إطار أوسع من الهيمنة الكنسية والتنافس المحلى والخصومات بين أفراد المجتمع. من هذا المنظور، يبدو أن الذخائر المقدسة فى العصور الوسطى لم تكن محمية بما يكفى من أخطار التسليع مثلما هى أشياء "داڤينپورت" الطقوسية. بالرغم من ذلك يبقى المعنى بأن الإقبال على الأنماط التجارية لاقتناء الذخائر والتذكارات المقدسة أقل من الإقبال على الهبة أو السرقة، ولم يكن ذلك بسبب النفور الأخلاقى من الاتجار بالمقدسات، وإنما، بالأحرى، لأن

النمطين الآخرين (الهبة والسرقة) كانا أكثر رمزية لقيمة الشيء وقوة تأثيره. وهكذا، فإن الذخائر والتذكارات المقدسة تقع كذلك ضمن صنف الأشياء ذات المظهر السلعي القصير على نحو مثالى وأن حركتها مقيدة، وليست "مثمنة" كما يبدو بنفس طريقة تثمين الأشياء الأخرى؛ إلا أن قوة الطلب عليها يجعلها متداولة بسرعة شديدة، وبنفس الطريقة تقريبا، التى يتم بها تبادل نظائرها من السلع العادية (الدنيوية) الأخرى.

وهكذا حتى بالنسبة للأشياء التى يعاد تقييمها، والتى تتخذ مواصفات السلع المحصورة – ***enclaved*** أو المقيدة، أكثر من مواصفات السلع المتحركة – ***mobile***، فإن هناك تنوعا كبيرا فى أسباب وطبيعة هذا الحصر أو التقييد. الأشياء الملكية – ***kingly things*** عند "جلوكمان"، وذخائر – ***relics*** "جيرى"، والأشياء الطقوسية عند "داڤينپورت"، كلها أنواع مختلفة من السلع المحصورة، وهى أشياء إمكانياتها السلعية مطوقة بعناية؛ ولعله من الملائم أن نذكر أن "مرفأ دخول التجارة: ***Port-of-trade***" المرتبط بكثير من الممالك ماقبل الحديثة[71]، كان أسلوبا مؤسسيا بالغ الأهمية لحصر نطاق تبادل السلع، على الرغم من أن مثل تلك القيود القديمة لم تكن كافية، كما يعتقد أحيانا.[72] هناك أسباب عديدة لمثل هذا الحصر أو التطويق ولكن الأسس الأخلاقية لذلك لها متضمناتها فى كل حالة بعينها من أجل تأطير وتسهيل التبادلات السياسية والاجتماعية والتجارية لنوع آخر أكثر دنيوية. مثل هذه السلع المحصورة أو المقيدة تشبه صنفا آخر من الأشياء، كثيرا ما تتطرق إليها الأدبيات الأنثروپولوچية باعتبارها أشياء بدائية ذات قيمة – ***primitive valuables***، خصوصيتها مرتبطة مباشرة بالتبادل السلعى.

على الرغم من أن السلع، بناء على مصائر تبادلها وأساليب مقايستها التبادلية تنزع إلى إزالة الروابط بين الأشخاص والأشياء، فإن هذه النزعة يتم موازنتها دائما

بنزعة مضادة فى كل المجتمعات، وذلك لتقييد وضبط وتوجيه عملية التبادل فى مسارات محددة. فى كثير من الاقتصادات البدائية تسفر هذه الأشياء البدائية القيمة عن خواصها الخاضعة للقيود الاجتماعية، ونحن مدينون لـ "مارى دوجلاس – *Mary Douglas*"[73] بالفكرة الثاقبة، التى تزى أن الكثير من تلك الأشياء القيمة يشبه الكوبونات – *coupons* والتراخيص – *licenses* فى الاقتصادات الصناعية الحديثة. أى رغم أنها مشابهة للنقود، فهى ليست وسيطا عاما للتبادل وإن كانت تحمل المواصفات التالية: (١) قوة الاكتساب أو الحيازة التى تمثلها محدودة بدرجة كبيرة، (٢) توزيعها محكوم من عدة نواح، (٣) الشروط التى تحكم إصدارها تنشئ مجموعة من العلاقات بين الراعى لها والعميل، (٤) هدفها الرئيسى هو تهيئة الظرف المناسب للولوج إلى مراكز رفيعة، أو للحفاظ على المكانة، (٥) النظام الاجتماعى الذى تعمل فيه هذه الكوبونات أو التراخيص موجه بهدف إزالة أو تهدئة المنافسة لصالح نمط معين من المكانة الاجتماعية.[74] القماش الرافيه – *Raffia Cloth* فى أفريقيا الوسطى، عقود الصدف (الوومبم – *wampum*) بين الهنود فى الولايات المتحدة الشرقية، نقود الصدف بين اليوروك – *Yurok* والعملة الصدفية فى جزيرة روسل – *Rossell Island* ومناطق أخرى فى جزر المحيط الأطلنطى، كلها أمثلة على مثل هذه "الكوبونات السلعية – *Commodity coupons*" (بتعبير دوجلاس)، التى يخدم تدفقها المقيد إعادة إنتاج أنظمة اجتماعية وسياسية. فى مثل هذه الأطر والسياقات، تظل الأشياء وسائل وأدوات من أجل إعادة إنتاج علاقات بين أشخاص،[75] وتمثل كوبونات السلع من هذا النوع نقطة تحويلية وسطى بين الهبات المحضة والتجارة المحضة، فهى تشترك مع الهبات فى درجة من عدم الاكتراث أو الحساسية بالنسبة للعرض والطلب والتنظيم التصنيفى من ناحية أسلوب التعامل والملائمة والتوجه نحو اتباع مسارات محددة اجتماعيا. ويشترك تبادلها مع المقايضة فى الروح الحسابية لكل منهما، وفى الانفتاح على المصلحة الشخصية، وفى تفضيل التعامل مع الأجانب ولكن بدرجة معقولة.

فى مثل هذه النظم المقيدة لتدفق السلع، حيث تقوم الأشياء ذات القيمة بدور الكوبونات أو التراخيص لحماية أنظمة المكانة الاجتماعية، نرى المعادل الوظيفى، ولكنه المعكوس الفنى للطراز فى المجتمعات الأكثر تعقيدا. بينما أنظمة المكانة الاجتماعية محمية ويعاد إنتاجها فى الحالة الأولى من خلال معادلات مقيدة وتبادل فى عالم للسلع مستقر، نجد أن المقيَّد والخاضع للتحكم فى نظام الطراز هو الذوق، فى عالم للسلع دائم التغير، مع توهم وجود إمكانية كاملة للتبادل وعدم وجود قيود لتحقيق ذلك. قوانين ترشيد الإنفاق تمثل وسيلة أو أداة متوسطة لتنظيم الاستهلاك، مناسبة للمجتمعات التى تسعى إلى أوضاع مستقرة فى الأطر السلعية المتفجرة مثل الهند والصين، وأوروبا فى الفترة ماقبل الحديثة (وسوف نتابع هذه المقارنات على نحو أكثر تحديدا فى القسم التالى من هذا الفصل).(76)

هذه الأنماط من القيود والسلع المحصورة التى تصنعها، تقدم أحيانا الإطار والأهداف لإستراتيجيات التحول، هذا التحول الذى قد يتضمن عملية إزاحة محسوبة لأشياء معينة من منطقة حصر إلى أخرى، وربما تكون "متأثرة بدوافع شخصية"، حيث تكون قيود التبادل أقل حدة والفائدة أكبر. وحيثما يكون الحصر أو التقييد لصالح جماعات وبخاصة تلك القوية سياسيا واقتصاديا فى مجتمع ما، يكون التحول عادة هو الملاذ الفردى؛ وسواء أكان المتورط فى أى نوع من النشاط فردا أو جماعة، فإن التناقض الرئيسى هو أنه بينما يكون الحصر أو التقييد بهدف حماية أشياء بعينها من التسليع، عادة ما يستهدف التحول جر أشياء محمية إلى مجال التسليع. كذلك فإن التحول قد يتخذ تغيرات استراتيجية فى المسار داخل مجال التسليع كذلك.

فى دراسة بالغة الأهمية عن التجارة البريطانية فى هاواى – ***Hawaii*** فى أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، يبين "مارشال سالينز – ***Marshall Sahlins***" كيف يقوم الزعماء هناك، عندما يسطون مفاهيمهم التقليدية لـ "تابو –

tabu" (المحظورات الاجتماعية) لتغطية أصناف جديدة من البضائع التجارية – بما يتفق مع مصالحهم السياسية – وعندما ينجحون في تحويل الغائية اللاهوتية – ***divine fimality***– حتى بالنسبة للتابوهات الاقتصادية، إلى أدوات نفعية.(77) وهكذا فإن ما يدعوه "سالينز" بـ "ذرائعيات التجارة – ***the pragmatics of trade***"، إنما يؤدى إلى تآكل وتحويل الروابط الثقافية التى يتم تصورها فى إطارها بالأساس؛ وباختصار، فإن سياسة الحصر أو التقييد، فضلا عن أنها ضمان للاستقرار الجهازى، قد تكون بمثابة حصان طروادة فى التغيير.

إن تحول السلعة عن مسار بعينه، هو دائما علامة على إبداع أو أزمة، سواء فنية أو اقتصادية، ومثل هذه الأزمات قد يأخذ أشكالا مختلفة: فالصعوبات الاقتصادية فى كل المجتمعات على اختلافها تدفع الأسر للتخلى عن الموروثات والأنتيكات والتذكارات وكذلك إلى تسليعها، ينطبق ذلك على الأشياء القيمة فى الـ "كولا"، كما هو على غيرها من الأشياء القيمة الأحدث. الشكل الآخر للأزمات التى تنحرف فيها السلع عن مساراتها الأصلية هو الحروب وأعمال السلب والنهب المصاحبة لها تاريخيا؛ وفى مثل هذه الظروف وما تجره من هلاك نرى معكوس التجارة. تحول السلع فى الحرب له قوة رمزية خاصة باستمرار، تتمثل فى التوجه لتأطير السلب والنهب أكثر مما هو لنقل أسلحة معينة أو شارات أو أشلاء أو رفات خاصة بالعدو. فى أعمال السلب والنهب الفادحة التى تهيئ الظروف والإطار لأعمال أكثر فداحة، نرى النظير العدائى للتراتب المزدوج لدوائر التبادل المبتذلة والأكثر تشخيصا فى الأطر الأخرى (مثل الـ "كولا"، والـ "جموالى – ***gimwali***" فى ميلانيزيا – ***Melanesia***)؛ أما السرقة؛ المدانة فى معظم المجتمعات الإنسانية، فهى أكثر الصور تواضعا فى تحول السلع عن مساراتها المقررة لها.

على أن هناك أمثلة أخرى، أكثر دقة، على تحول السلع عن مساراتها المقررة لها، من بينها ما يطلق عليه الفن السياحى – ***tourist art***، الذى تتحول فيه الأشياء

المنتجة، بغرض الاستخدام الفنى/ الجمالى أو الاحتفالى أو الاقتصادى، على نحو ثقافى واجتماعى واقتصادى بواسطة أذواق وأسواق وأيديولوچيات اقتصادات أكبر،[78] وسيكون هناك مجال للمزيد حول الفن السياحى، فى القسم الخاص بالمعرفة والسلع تاليا، فى هذا الفصل. من المجالات الأخرى ذات الصلة بذلك، المجال الخاص بالمجموعات الفنية والآثارية الرئيسية فى العالم الغربى، التى يدخل فى تكوينها المعقد عناصر كثيرة من السرقة والنهب والبيع والميراث بالإضافة إلى ذائقة تهفو إلى الأشياء التى تنتمى للماضى والموجودة لدى الآخرين.[79] وفى تجارة الآثار الفنية هذه يمكن أن نجد اليوم معظم القضايا الثقافية المهمة فى تدفق السلع الأصلية – ***authentic***[80] والفريدة – ***singular***[81]، فالخلافات والمنازعات الجارية بين المتاحف والحكومات الإنجليزية والأمريكية والدول الأخرى تكشف عن المعتقدات السياسية والأخلاقية التى سرعان ما تبرز عندما تتحول الأشياء، بمرور الزمن، عن مساراتها التقليدية، ويتم نقلها بأساليب مختلفة، تجعل من ادعاء ملكيتها والادعاءات المضادة أمرا يصعب البت فيه قضائيا.

تحويل السلع عن مساراتها المعتادة يخلق مجالا تكتنفه المخاطرة والغموض من الناحية الأخلاقية، وحيثما يفسح ما يدعوه بوهانان – ***Bohannan***[82] بـ "التناقل" المجال لما يدعوه بـ "التحول"، تدخل روح النزعة التجارية والفساد الأخلاقى الصورة، فى الوقت نفسه؛ وبالرغم من أن حركة السلع عبر المجالات فى تبادلات الـ "كولا" فى ميلانيزيا غير مرتبة إلى حد ما، فهى فى القلب من الاهتمام الاستراتيجى للاعب الكولا الماهر والناجح. التحولات غير الملائمة من مجال تبادل لآخر عادة ما تكون محصنة باللجوء إلى أعذار مثل الأزمات الاقتصادية سواء أكانت بسبب المجاعة أو الإفلاس، وفى حال عدم وجود مثل تلك الأعذار أو عدم تصديقها، من المرجح أن تكون هناك اتهامات بسوء النية والدوافع الفاسدة. ولعل أبرز الأمثلة على المتضمنات

السياسية للتحول هى تلك التى نجدها فى مجال التبادلات غير القانونية أو شبه القانونية للسلع، والتى سنناقش حالة منها فيما يلى.

يتناول "لى كاسانيللى – *Lee Cassanelli*" التحول الذى حدث فى السنوات الخمسين الأخيرة فى شمال شرق أفريقيا فى الاقتصاد السياسى لسلعة شبه قانونية هى القات – (*cathaedulis*)[83]. "القات" نموذج دال على تغير فيما يمكن الإشارة إليه بـ "كهنوت – *ecumene*" سلعة ما،[84] أى شبكة من العلاقات العابرة للثقافات تربط بين المنتجين والموزعين والمستهلكين لسلعة ما أو لمجموعة من السلع. المثير للاهتمام هنا على وجه الخصوص هو ذلك الاتساع الكبير لمجال إنتاج (واستهلاك) "القات"، الذى يتضح أنه مرتبط بالتغيرات فى البنية التحتية الفنية، كما هو بالاقتصاد السياسى للمنطقة. وبالرغم من أن اتساع رقعة الإنتاج يبدو متسقا مع الظروف الملائمة لأنماط أكثر عمومية فى مجال تحويل الزراعة إلى تجارة، فإن الأكثر إثارة للاهتمام هو ذلك الاتساع على الطلب واستجابة الدولة – وبخاصة فى الصومال – لذلك الانفجار الحادث فى مجالى الإنتاج والاستهلاك.

لاشك أن أفضل الأمثلة على تحول السلع من مجموعاتها الأصلية نجدها فى مجال الطراز – *fashion* والأشياء المنزلية والمقتنيات فى الغرب الحديث. فى الرؤية التكنولوجية المتفوقة المستلهمة من "بوهاوس – *Bauhaus*"(*)، تتحول الوظيفة العملية للمصانع والمستودعات ومواقع العمل إلى الجماليات المنزلية. الزى الرسمى لمهن مختلفة يتحول إلى "موضة"، وبمنطق الفن المجانى يتم تأطير السلعة العادية واستخدامها فنيا وجماليا. تلك كلها أمثلة على ما يمكن أن نطلق عليه "التسليع عن طريق التحويل"، حيث يتم تعزيز وزيادة قيمة الأشياء فى سوق الفن أو "الموضة" بوصفها فى سياقات متخالفة أو غير متوقعة. إنها جماليات إبعاد الأشياء عن سياقها

(*) انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

(وذلك أيضا تكالبا على الجدة والبدعة)، هى ما نجده فى صميم ما تتباهى به البيوت الغربية الراقية من أدوات وأشياء فنية خاصة بـ "الآخر": "خُرْج التركمان"، "رمح الماساى"، "سلة الدنكا"(*)... إلخ.[85] فى هذه الأشياء، لانرى معادلة الأصلى بالدخيل فحسب، بل نرى كذلك جماليات التحويل؛ كما أن هذا التحويل ليس مجرد أداة لنزع صفة التسليع عن الشىء، ولكنه بالإضافة إلى ذلك وسيلة للتوسيع (المحتمل) للتسليع عن طريق تعزيز القيمة.

تعزيز القيمة هذا، الذى يتم عن طريق تحويل السلع عن دوائرها العادية، هو سبب القيام بسلب ونهب أشياء العدو القيمة فى الحروب، وشراء الأشياء المنفعية البدائية والتباهى بها، وتأطير الأشياء العادية، وعمل مجموعات من أى نوع للاقتناء.[86] كل هذه النماذج من التحويل تجمع بين الباعث الجمالى الفنى والرابطة التجارية وقدر من الصدمة الأخلاقية.

بالرغم من ذلك، لا تعتبر التحولات ذات قيمة إلا بالنسبة للمسارات التى تخرج عنها؛ والواقع أنه عند النظر فى الحياة الاجتماعية للسلع فى مجتمع ما أو فى مرحلة ما، فإن جزءا من التحدى الأنثروبولوجى يكمن فى تحديد المسارات ذات الصلة والعادية، حتى يتسنى فهم منطق التحولات على النحو الصحيح وعلاقاتها بذلك. إن العلاقة بين المسارات والتحولات هى نفسها علاقة تاريخية وجدلية، كما أوضح "مايكل طومسون – ***Michael Thompson***"[87] بمهارة بالنسبة للأشياء الفنية فى الغرب الحديث. التحولات المتوقعة تكون فى طريقها لأن تصبح مسارات جديدة، هى بدورها ستكون إلهاما بتحولات أو بعودة إلى المسارات القديمة. هذه العلاقات التاريخية سريعة ومن السهل رؤيتها فى مجتمعنا، ولكنها أقل وضوحا فى المجتمعات التى تتم فيها الانتقالات على نحو أبطأ.

التغير فى البنية الثقافية للأشياء يمكن أن نلتمسه فى العلاقة المتغيرة للمسارات بالتحولات فى حياة السلع، فتحول السلع عن مساراتها العادية يأتى بمسارات

جديدة، إلا أن التحول عادة ما يكون دالا على رغبات غير معهودة واحتياجات جديدة، وعليه ستحول لتناول مشكلة الرغبة والطلب.

الرغبة والطلب

يبقى الطلب لغزا بشكل عام، وجزء من سبب ذلك هو أننا نفترض أن للطلب علاقة بـ "الرغبة" من ناحية، (بحكم طبيعته التي يفترض أنها غير محدودة وعابرة للثقافات) وبـ "الحاجة"، من ناحية أخرى، (بحكم طبيعتها المفترض أنها ثابتة). وبحسب "بودريار"(88)، سوف أتناول "الحاجة"، ومن ثم "الاستهلاك" كوجه أو جانب من جوانب الاقتصاد السياسى الكلى للمجتمعات. إن الطلب، الذى يظهر كدال لعدد من الممارسات والتصنيفات الاجتماعية، أكثر مما هو نتيجة غامضة للحاجات الإنسانية، هو استجابة تلقائية للمناورة الاجتماعية (كما فى أحد نماذج تأثير الإعلان فى مجتمعاتنا)، أو فى تقليص أو تقليل رغبة عامة وقوية فى أشياء إلى الحد الممكن.

إن معضلات الإنتاج بين قبائل "جوند الموريا – ***Muria Gonds***" فى وسط الهند، يمكن أن نجد تحليلا مفيدا لها لدى ألفريد چيل – ***Alfred Gell***، الذى يكشف عن جوانب بالغة الأهمية فى التعقدات الثقافية للاستهلاك ومآزق الرغبة فى المجتمعات الصغيرة التى تمر بتغيرات سريعة.(89) بعد قراءة بحث "چيل" سيكون من الصعب أن نعتبر الرغبة فى البضائع غير محدودة أو منبتة الصلة بالثقافة، مثلما سيكون من الصعب اعتبار الطلب استجابة طبيعية وتلقائية لتوافر البضائع والنقود التى تشتريها. الاستهلاك بين قبائل الـ "جوند – ***Gonds***" مرتبط بشدة بالمظاهر الجمعية، والمساواتية – ***egalitarianism***، والمخالطة الاجتماعية – ***sociability***؛ وهو ما يمثل مشكلة بالنسبة للـ "موريا – ***Muria***"، الذين تمكنوا من امتلاك ثروات أكثر من

غيرهم، نتيجة للتحولات التى حدثت فى الاقتصاد القبلى على مدى القرن الأخير تقريبا. النتيجة هى ما يمكن أن نطلق عليه، عاكسين تعريف "ڤيبلن – **Veblen**"، "اقتصاد مرشد بدقة"، حيث البساطة أسلوب حياة والتملك يتم مقابل الضغوط المتزايدة للدخل المتزايد. عندما يكون هناك إنفاق على السلع، غالبا ما يكون محور ذلك سلع مقبولة تقليديا مثل القدور النحاسية، والملابس والحلى المبهرجة ذات الطابع الطقوسى، والمنازل، حيث يكون ذلك كله تجسيدا للقيم المشتركة؛ وهو عالم لا تسوده روح سلعة محدودة كما قد يبدو لأول وهلة، بل عالم لا اهتمام حقيقيا فيه بمعظم ما يمكن للسوق أن يعرضه. هنا تمثل هوية الجماعة والتجانس الإنفاقى والمساواة الاقتصادية والمخالطة الاجتماعية، إطار للقيمة، تكون فيه معظم البضائع المقدمة من الخارج غير مثيرة للاهتمام وربما عبئا مزعجا؛ وهنا كذلك يكون التنظيم الجمعى للطلب (ومن ثم الاستهلاك) استراتيجية واعية من قبل الأثرياء لاحتواء متضمنات التفرقة المحتملة التى قد تؤدى إلى الفرقة والانقسام. نموذج الـ "موريا – **Muria**" مثال جيد ولافت على التنظيم الاجتماعى للرغبة فى البضائع، حتى عندما تكون الظروف الفنية واللوجستية لثورة استهلاكية قائمة، كما فى حالة قماش الهند التى سوف نتناولها تاليا.

فى تحليل حاذق وموحٍ للاقتصاد الأخلاقى والسياسى لقصة القماش فى الهند منذ عام ١٧٠٠م، يصور "كريستوفر بايلى – **Christopher Bayly**"[(90)]، الروابط بين السياسة والقيمة والطلب فى التاريخ الاجتماعى للأشياء. فى درس "بايلى" يمثل إنتاج وتبادل واستهلاك القماش معا، مادة "خطاب سياسى"، (كما هو الحال بالنسبة للقات فى الصومال) يجمع بين الطلب "الملكى" وهياكل الإنتاج المحلية والتكافلات الاجتماعية ونسيج الشرعية السياسية. إن جانب الإنتاج فى هذا الخطاب السياسى وليس مجرد منطق الاستخدام والسعر، هو المسئول عن الاختراق العميق للمنسوجات الإنجليزية للأسواق الهندية فى القرن التاسع عشر.

وفى النهاية، فى الحركة الوطنية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وبخاصة فى خطاب "غاندى" كان يعاد تشكيل واستخدام الخيوط المتعددة فى الخطاب السياسى عن القماش فيما يمكن أن يسمى لغة مقاومة السلعة التى تم تحويل المعانى القديمة والجديدة للقماش فيها ضد الهيمنة والإمبراطورية البريطانية. يقدم لنا مقال "بايلى" (وهو، من بين أشياء أخرى، تطبيق مهم وغير عادى لأفكار "ڤيرنر زومبارت – **Werner Sombart**")، برؤيته الواسعة للحياة الاجتماعية لسلعة معينة ذات أهمية كبيرة فكرتين فى غاية الأهمية: الأولى أن منطق الاستهلاك العادى فى المجتمعات الصغيرة مرتبط بشدة بأنظمة القيمة الأكبر التى تحددها السياسات ذات المجال الأوسع، والثانية أن الصلة بين عمليات "إسباغ الصفة الاستثنائية والفرادة" – **singularization** و"التسليع – **commoditization** (مستخدمين مصطلحات كوبيتوف) فى الحياة الاجتماعية للأشياء، هى نفسها جدلية – **dialectical**، وعرضة (فى يد أشخاص مثل غاندى) لما يسميه "كليفورد جيرتز" بـ "المناورة العميقة – **deep play**".

الطلب إذن، هو التعبير الاقتصادى عن المنطق السياسى للاستهلاك، وبالتالى ينبغى أن يكون البحث عن أساسه داخل هذا المنطق؛ ومسترشدا بخطى "ڤيبلن – **Veblen**" و"دوجلاس – **Douglas**" و"إشروود – **Isherwood**"[91] و"بودريار – **Baudriallard**"[92] أستطيع أن أقول إن الاستهلاك – بشكل جلى – أمر اجتماعى متصل بغيره من الأمور ونشط، وليس أمرا خاصا وواحديا وسلبيا. أما "دوجلاس" فهى تمتاز عن "بودريار"، حيث لم تقصر آراءها عن الاستهلاك كتواصل بالمجتمع الرأسمالى المعاصر، وإنما مدتها لتصل إلى المجتمعات الأخرى. "بودريار"، من جانبه، يضع منطق الاستهلاك تحت سيطرة المنطق الاجتماعى لكل من الإنتاج والتبادل بالتساوى. يضاف إلى ذلك أنه (بودريار) يوجه نقدا شديدا لـ "ماركس" ورفاقه من

المفكرين السياسيين بخصوص المفهومين المتلازمين لـ"الحاجة" و"المنفعة" اللذين يراهما الأخير متجذرين فى أساس قاعدى بدائى وعام وطبيعى من المطالب الإنسانية الأساسية. إلا أننى أكثر ميلا إلى إزاحة تفكيك "بودريار" للحاجة والمنفعة خطوة أبعد (وإعادة وضعهما فى المجال الأوسع للإنتاج والتبادل)، ومد هذه الفكرة إلى المجتمعات غير الرأسمالية كذلك. علام تنطوى هذه الرؤية للاستهلاك؟ إنها تعنى النظر إلى الاستهلاك (والطلب الذى يجعله ممكنا) كبؤرة، وليس لإرسال رسائل اجتماعية فحسب (كما تقول دوجلاس)، وإنما لاستقبالها كذلك. هكذا يخفى الطلب علاقتين مختلفتين بين الاستهلاك والإنتاج: فمن ناحية، يتحدد الطلب بواسطة قوى اجتماعية واقتصادية، ومن ناحية أخرى يمكن أن يتلاعب، وإن فى حدود معينة، بهذه القوى الاجتماعية والاقتصادية. النقطة المهمة هى أن هذين الجانبين من الطلب، ومن وجهة نظر تاريخية، يمكن أن يؤثر كلاهما فى الآخر، ومثال على ذلك الطلب الملكى كما جاء فى تناول "بايلى" فى حالة الهند ماقبل الحديثة. الطلب الملكى هنا هو قوة إرسال رسالة أو قولبة إنتاج من وجهة النظر الداخلية للمجتمع الهندى فى القرن الثامن عشر. معنى ذلك أن الطلب الملكى يضع محددات لكل من الذوق والإنتاج فى إطار مجال التأثير المنوط به. إلا أن الطلب الملكى قوة تلقى رسالة كذلك، كما هو واضح فى علاقته بالموضات والمنتجات الأوروبية المعاصرة. أذواق النخبة بصورة عامة، لها هذه الوظيفة "الدوارة"، تختار من بين إمكانيات خارجية المنشأ، ثم تقدم "موديلات" بالإضافة إلى ضوابط سياسية مباشرة للأذواق الداخلية والإنتاج.

إحدى الآليات التى عادة ما تترجم الضبط أو التحكم السياسى إلى حاجة استهلاكية هى تنظيمات اقتصادية بسيطة تميز المجتمعات المعقدة ما قبل الحديثة، وكذلك المجتمعات ما قبل الصناعية والأمية صغيرة الحجم؛ وحيثما يكون الملبس والغذاء والمسكن والزينة الجسدية وعدد الزوجات أو العبيد، أو أى شكل واضح آخر

من أشكال الاستهلاك، حيثما يكون عرضة لتنظيم خارجى، سنجد أن الطلب عرضة للتحديد والسيطرة الاجتماعية. من وجهة النظر هذه، فإن ذلك الكم المفرط من التابوهات (المحظورات) فى المجتمعات البدائية التى تحظر أنواعا معينة من الزواج، أو استهلاك الطعام والتفاعل (بالإضافة إلى غيرها من وسائل النهى والزجر المشابهة)، يمكن اعتبارها نظيرا أخلاقيا دقيقا للقوانين الأكثر وضوحا فى المجتمعات المتعلمة والأكثر تعقيدا؛ وبناء على هذه الصلة يمكن أن نفهم، على نحو أفضل، ذلك التشابه الثاقب الذى خرجت به "دوجلاس"[(93)] بين أنظمة التقنين "البدائية" و"الحديثة".

وضع الزى بالنسبة للتنظيمات الاقتصادية البدائية، هو نفس وضع النقود الحديثة بالنسبة لوسائط التبادل البدائية، إذ إن هناك أوجه شبه شكلية بينهما، إلا أن مصطلح "الزى" يوحى بتغير سريع وبوهم إمكانية الوصول إليه كاملا، وقابلية للتحويل بدرجة عالية، وافتراض ديمقراطية المستهلكين والمواد المستهلكة. وسائط التبادل البدائية، مثل القوانين الاقتصادية البدائية والتابوهات، من ناحية أخرى، تبدو جامدة وبطيئة الحركة وضعيفة فى قدرتها على المقايسة، ومرتبطة بالتراتب والتمييز والمكانة فى الحياة الاجتماعية. ولكن مثلما هو الأمر بين كل من "بودريار"[(94)]، و"بورديو"[(95)] على نحو جيد، فإن المؤسسات التى تتحكم فى الزى والذوق الجيد فى الغرب المعاصر ليست أقل تأثيرا فى الحد من الحراك الاجتماعى وتحديد المكانة الاجتماعية ووضع المستهلكين فى لعبة، يضع قواعدها دائمة التغير "صناع الذوق" وخبراؤهم الموجودون فى قمة المجتمع.

المستهلكون الجدد هم ضحايا سرعة حركة الأزياء مثلما المستهلكون البدائيون ضحايا استقرار القانون البدائى. الطلب على السلع يتم تنظيمه بشكل محدد عن طريق هذه التنويعة من آليات صناعة الذوق التى يفهم أصلها الاجتماعى جيدا المستهلكون والمحللون فى مجتمعنا أكثر مما هو فى المجتمعات البعيدة عنا. من وجهة نظر الطلب،

فإن الفارق الأساسى بين المجتمعات الرأسمالية الحديثة وتلك التى تقوم على أشكال أكثر بساطة من التكنولوچيا والعمل، ليس فى أن لدينا اقتصادا مسلعا بالكامل بينما اقتصادها يسوده الاستقرار وتبادل السلع محدود، الفارق الأساسى هو أن طلبات استهلاك الأفراد فى مجتمعنا تنظمها معايير تغير فى "الملاءمة" (الزى)، وذلك على النقيض من التحولات المتكررة فى النظم الاقتصادية العادية أو المقننة بشكل مباشر. فى الحالتين الطلب دافع ينتج وينظم اجتماعيا وليس نتاج أهواء أو احتياجات فردية.

حتى فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة، بطبيعة الحال، فإن وسائل الإعلام والدافع للتقليد (بالمعنى الذى يقصده "ڤليبن") ليست هى المحركات الوحيدة للطلب الاستهلاكى، الذى يمكن التلاعب به عن طريق إجراءات سياسية مباشرة سواء أكان ذلك مثل اللجوء إلى مقاطعة الخس المزروع فى ظروف عمل سيئة، أو فى الإجراءات الجمائية العامة الرسمية أو غير الرسمية؛ ومرة أخرى نعود لنقول إن تناول "بايلى" لمناورة "غاندى" بمعنى القماش المنتج محليا، مثال رئيسى للتسييس المباشر للطلب، إلا أن هذه المناورة واسعة النطاق للطلب على القماش فى هذا القرن العشرين لم تكن أمرا ممكنا، لأن القماش كان دائما أداة لإرسال رسائل اجتماعية محسوبة جيدا على المستوى المحلى. هكذا يمكن أن نقول، كقاعدة عامة، إن تلك السلع التى يكون استهلاكها مرتبطا على نحو شديد برسائل اجتماعية أساسية، من المرجح أن تكون الأقل استجابة للمناورة السياسية على المستوى المجتمعى.

من وجهة النظر الاجتماعية، وعلى مدار التاريخ الإنسانى، لم تكن القوى الفاعلة فى تشكيل وتحديد ملامح العرض والطلب بالنسبة للسلع هم الحكام فقط، بل والتجار بالطبع. عمل "فيليب كيرتن – ***Philip Curtin***" عن التجارة العابرة للثقافات فى العالم ما قبل الصناعى، يوحى بأن النماذج الباكرة، مثل نموذج "پولانى" عن التجارة الموجهة، ربما تكون قد بالغت فى تقدير سيطرة الدولة على الاقتصادات

المعقدة ما قبل الحديثة.[96] الواضح أن العلاقات بين الحكام والدول تنوعت كثيرا باختلاف الزمان والمكان، وعلى الرغم من أن دراسات مثل دراسة "كيرتن" قد بدأت فى الكشف عن نماذج هذا التنوع، يظل عنصر الطلب غامضا فى آليات هذه التجارة. الروابط التاريخية الوثيقة بين الحكام والتجار (سواء أكانت روابط تواطؤ أو خصومة) ربما تكون نابعة، فى جزء منها، من مطالبة كل طرف بأن يكون له الدور الرئيسى فى التنظيم الاجتماعى للطلب. سياسة الطلب عادة ما تكون هى أساس التوترات بين التجار والنخب السياسية؛ إذ بينما يجنح التجار لأن يكونوا الممثلين الاجتماعيين لمعادل غير مقيد وسلع جديدة وأذواق غريبة، تجنح النخب السياسية إلى أن تكون هى القيمة على التبادل المقيد، وأنظمة محددة للسلع، وأذواق راسخة مستقرة، وجمارك قانونية. العداء بين البضائع "الأجنبية" والهياكل القانونية المحلية (ومن ثم السياسية) ربما يكون السبب الرئيسى للتوجه المعتاد فى المجتمعات البدائية لتقييد التجارة وحصرها فى مجموعة محدودة من السلع والتعامل مع الأجانب وتفضيلهم على الأقارب أو الأصدقاء، كما أن فكرة أن التجارة تنتهك روح الهبة، ربما تكون إحدى النتائج غير الملحوظة لهذا العداء فى المجتمعات الأكثر تعقيدا؛ وعليه فإن الطلب على السلع فى المجتمعات ما قبل الحديثة يعكس أحيانا الآليات على مستوى الدولة أو الدور المفصلى للمنافسة على المكانة الاجتماعية بين رجال النخبة فى الربط بين النظم الداخلية والخارجية للتبادل، كما فى حالة الـ "كولا".

ربما تكون هذه نقطة مهمة نتوقف عندها قليلا لنقول إن هناك فوارق مهمة بين البيوجرافيا (السيرة) الثقافية للأشياء وتاريخها الثقافى. هذه الفوارق تتناول نوعين من الزمنية – ***temporality***، وشكلين من الهوية النوعية ومستويين من السلم الاجتماعى. منظور السيرة الثقافية الذى صاغه "كوبيتوف"[97] ملائم لأشياء معينة، وهى تنتقل من خلال أياد وأطر واستخدامات مختلفة، مراكمة بذلك سيرة معينة أو مجموعة من

السير. عندما ننظر إلى أصناف أو أنماط من السلع من المهم كذلك أن ننظر إلى التحولات بعيدة المدى (وغالبا ما يكون ذلك بالنسبة للطلب) والآليات واسعة النطاق التى تعمل على توسيع سيرة سلع بعينها من ذلك النوع أو النمط. وعليه قد يكون لذخيرة مقدسة بعينها سيرة بعينها، إلا أن جميع أنماط الذخائر المقدسة، وكل فئة الأشياء التى يطلق عليها "ذخائر"، هى نفسها قد يكون لها مد وجزر تاريخى أكبر، وقد تتغير أهميتها ومغزاها أثناءه بشكل كبير.

ويثير "كولن رينفرو – ***Colin Renfrew***"[98] عددا من القضايا المنهجية والنظرية المهمة حول سلعة تظهر على المدى الطويل، يذكرنا "رينفرو" بأن السلع أساسية بالنسبة لبعض التحولات الباكرة والرئيسية فى الحياة الاجتماعية الإنسانية، وعلى وجه التحديد الانتقال من مجتمعات الصيد والجمع غير المتمايزة نسبيا، إلى مجتمعات الدولة الباكرة الأكثر تعقيدا. وعند النظر فى مثل هذه العملية على المدى الطويل، علينا فى المقام الأول أن يكون تعاملنا مع نماذج استدلالية تربط الإنتاج بالاستهلاك؛ ولكى نتفحص عمليات الإنتاج فى التاريخ الإنسانى الباكر، فإن ذلك يستلزم، فى المقام الثانى مراعاة التغير التكنولوچى؛ وهنا يكشف لنا "رينفرو"، على نحو مقنع، عن أن العوامل الحاسمة فى الابتكار التكنولوچى (وهو مهم جدا فى تطوير سلع جديدة) هى فى الغالب الأعم عوامل اجتماعية وسياسية وليست مجرد عوامل فنية. يستتبع ذلك بمجرد ظهوره، كما يوضح "رينفرو"، أن تصبح اعتبارات القيمة والطلب مركزية فى فهم ما يبدو، لأول وهلة، أنه وثبات فنية محددة.

وهكذا بتحليل دور الذهب والنحاس فى "ڤارنا – ***Varna***"، وأشياء أخرى "ذات قيمة كبيرة" فى مواقف أخرى ما قبل تاريخية فى أوروبا، ينقلنا "رينفرو" من إغراءات النظرة الانعكاسية (حيث تعكس الأشياء القيمة، وهكذا ببساطة، المكانة العالية لمن يستخدمونها)، إلى نظرة بنائية أكثر ديناميكية، تكون فيها فائدة الأشياء

التكنولوچية الراقية هى المهمة فى ما يحدث من تحـولات فى بنيـة المكانـة الاجتماعيـة؛ وعليه فإن ما ينبغى شرحه هو المفاهيم المتغـيرة للقيمـة، التـى تنطـوى بـدورها عـلى استخدامات جديدة للاكتشافات التكنولوچية والأشكال الجديدة للسيطرة السياسية على منتجات مثل هذه الابتكارات. جدل "رينفرو" المعقد، يشير إلى فكرة مفادهـا أن التغيرات التى تحدث فى الدور الاجتماعى للأشياء التـى يـتم إظهارهـا والتبـاهى بهـا (وهى نفسها تعتمد على التحكم فى المواد ذات القيمة العالية)، تكشف عن التحولات بعيدة المدى فى القيمة والطلب؛ وفى ذات الوقت تذكرنا مقالة "رينفـرو" بـأن الـدور الثقافى للسلع لا يمكن فصله نهائيا عن قضايا التكنولوچيا والإنتاج والتجارة. يضاف إلى ذلك أنه على الرغم من أن المشكلة الأركيولوچية تفيد فى إبراز تعقد وعمق العلاقة التاريخية بين القيمة والمفاضلة الاجتماعية والتغير التقنى، على الرغم من ذلك فإن عدم وجود وثائق أكثر تقليدية سواء أكانت مكتوبة أو شفهية، يجعل إعادة بناء القيمة أكثـر صعوبة من إعادة بناء التغير الاجتماعى أو التقنى.

إن التاريخ الاجتماعى للأشياء وسيرتها الثقافية ليـست أمـورا منفـصلة تمامـا، حيث إن التاريخ الاجتماعى للأشياء هو الذى يقيد شـكل ومعنـى وبنيـة الكثـير مـن المسارات الأقصر مدى والمحددة والوثيقة الصلة، وذلك عـلى امتـداد فـترات طويلـة وعلى مستويات اجتماعية أشمل. نفس الحالة، رغم صعوبة توثيقها أو التنبؤ بها، وهى أن الكثير من التحولات الصغيرة فى السيرة الثقافية للأشياء، قد تؤدى بمرور الـزمن إلى تحولات فى تاريخها الاجتماعى. نماذج هذه العلاقات المعقدة بين المسارات صـغيرة وكبيرة الحجم والأنماط قصيرة وطويلة المدى فى حركة الأشياء، ليست منتشرة فى عالم الأدب، إلا أننا يمكن أن نبدأ النظر فى هذه العلاقـات بـالرجوع إلى التحـولات التـى تحدث فى نظم التبـادل تحـت تـأثير الحكـم الاسـتعمارى،[99] وإلى تحـولات المجتمـع الأوروبى التى أدت إلى ظهور السوڤنير (***souvenir*** – التذكارات) وما يستحق الجمع

والاقتناء (*collectible*) والأشـياء التذكاريـة (*memento*)[100]، أمـا أشـمل تنـاول للعلاقة بين الطلب وتداول الأشياء ذات القيمة والتحـولات بعيـدة المـدى فى إنتـاج السلع، فيمكن أن نجده فى عمل "ڤيرنر زومبارت – ***Werner Sombart***".[101]

فنحن مدينون لـ "زومبارت" بالرؤية التاريخية النافذة، وهى أنـه فى الفـترة مـا بين عامى ١٣٠٠ و ١٨٠٠م تقريبا فى أوروبا، والتى يعتبرها قلب الرأسـمالية البـاكرة كان السبب الرئيسى لاتساع التجارة والصناعة ورأس المال المالى، وهـو الطلـب عـلى البضائع الترفية – ***luxury goods***، وبخاصة من جانب محدثى النعمة ورجال البلاط والاستقراطية؛ وعليه، يرصد منبع هذا الطلب المتزايد فى الفهم الجديـد "لبيـع الحـب الحر – ***free love***"، والرقة الحسية والاقتصاد السياسى للمغازلة أثنـاء تلـك الفـترة. هذا المنبع الجديد للطلب كان يعنى أن الزى (أو الموضة) أصـبح قـوة دفـع للطبقـات الراقية، التى لا يشبعها سوى كميات متزايدة ونوعيات من الأشياء متميزة مـن أجـل الاستهلاك. هذا التوسع فى الطلب، وهو جنسى وسياسى فى أصوله، كان علامة على انتهـاء أسـلوب حيـاة إقطـاعى، كـما حفـز فى الوقـت نفـسه التـصنيع الرأسـمالى والتجارة الوليدة.

وعلى الرغم من أن نهج "زومبارت" العام فى تناولـه للرأسـمالية واجـه أثنـاء، وبعد، حياته نقدا شديدا بسبب نقائص إمبيريقية وخواص منهجية، يظل بـديلا قويـا لآراء كل من "ماركس – ***Marx***" و"ڤيبر – ***Weber***" عن أصول الرأسمالية الغربيـة. فى تركيزه فى تناوله على الاستهلاك والطلب، فـإنما ينتمـى إلى تقليـد معـارض كانـت تنتهجه قلة كما كان "زومبارت" يعرف جيدا، وبهذا المعنى يكون من أوائل النقـاد لمـا يدعوه "بودريار" "مرآة الإنتاج" التى ترى فيها النظرية السائدة للاقتصاد السياسى فى الغرب الحديث نفسها. وبتأكيده على الطلب، فى ملاحظاته الرئيسية على سياسة الزى، وبوصفه الدوافع الاقتصادية فى إطار أو سياق تحولات الجنـسانية – ***sexuality***، وفى

نظرته الجدلية للعلاقة بين الترف والضرورة يتوقع "زومبارت" أساليب تناول سيميولوچية لاحقة للسلوك الاقتصادى، مثل تلك عند "بودريار" و"بورديو" و"كريستيفا – ***Kristeva***".

أسلوب "زومبارت" الذى عرضنا له، تم إحياؤه فى دراسة عن الخلفية الثقافية للرأسمالية الباكرة، بالغة الأهمية، قامت بها "شاندرا موكيرچى – ***Chandra Mukerji***"[102]، التى تلتقى حجتها مع حجتى فى عدة نقاط؛ إذ فضلا عن كونها نتيجة للثورة الصناعية – التكنولوچية فى القرن التاسع عشر، فإن ثقافة مادية واستهلاكا جديدا موجها نحو المنتجات والبضائع من أنحاء العالم، كان هو الشرط المسبق للثورة التكنولوچية للرأسمالية الصناعية. فى هذا النقد الناضج لافتراض "ڤيبر" عن دور التقشف البيوريتانى فى تقديم السياق الثقافى للحساب الرأسمالى، تتبع "موكيرچى" خطى "نيف – ***Nef***"[103] وآخرين، وحجتها وصف تاريخى رفيع للخلفية الثقافية للرأسمالية الباكرة فى أوروبا، كما أنها تقدم دليلا قويا وأسانيد لوضع الذوق والطلب والزى فى القلب من بيان ثقافى عن أصول الرأسمالية الغربية ومن أجل مركزية "الأشياء" لهذه الأيديولوچية فى أوروبا عصر النهضة.[104]

من المفيد هنا القول إن أهمية نموذج "زومبارت" عن العلاقة بين الترف والرأسمالية الباكرة، تكمن بدرجة أقل فى الخواص الزمنية والمكانية لجدله (الذى هو من شأن مؤرخى أوروبا الحديثة)، مما هى عليه فى إمكانية تعميم منطقه فى الجدل بخصوص الأساس الثقافى للطلب على بعض أنواع السلع على الأقل، تلك التى يطلق عليها مسمى "سلع ترفية".

أرى ألا نعتبر البضائع الترفية فى وضع تناقض بين بالنسبة للضروريات (إذ إنه تناقض ملبد بالمشكلات)، وإنما كبضائع استخدامها الرئيسى لغوى واجتماعى، بضائع هى محض علامات مجسدة، والحاجة التى تستجيب لها هى حاجة سياسية بالأساس.

يظل من الأفضل، حيث إن معظم بضائع الترف مستخدمة (على الرغم من أن ذلك يتم بصور مختلفة وبتكلفة مختلفة) يظل من الأفضل ومن الأكثر عقلانية أن نعتبر الترف بمثابة "سجل" خاص للاستهلاك (مقارنة بالنموذج اللغوى)، عوضا عن اعتبارها فئة خاصة من الأشياء. علامات هذا السجل، فيما يتعلق بالسلع، هى بعض أو كل الخواص التالية:

(١) المقصورية على النخب سواء بواسطة السعر أو القانون،

(٢) صعوبة الحصول عليها، الذى قد يمثل أو لايمثل ندرة حقيقية،

(٣) البراعة السيميولوچية، أى القدرة على إرسال رسائل اجتماعية مركبة نوعا ما (مثل الفلفل فى المطبخ والحرير فى الملبس والجواهر فى الزينة والتذكارات المقدسة فى العبادة)،

(٤) معرفة متخصصة كشرط مسبق لاستهلاكها "المناسب"، أى التنظيم حسب الموضة،

(٥) درجة عالية من الارتباط بين استهلاكها والجسد والشخص والشخصية.

من وجهة النظر الاستهلاكية يمكن أن تجمع جوانب سجل الأشياء الترفية أيا من، أو جميع السلع بدرجة ما، إلا أن بعض السلع، فى إطار ما، قد يحدث أن تكون هى الممثل لذلك السجل، وهذه يمكن أن توصف تجاوزا بأنها سلع ترفية. بالنظر إلى المجتمعات على هذا النحو، يمكن القول إنها كلها يظهر فيها قدر من الطلب على البضائع الترفية، ويمكن أن نقول كذلك إنه لم يحدث إلا فى أوروبا بعد عام ١٨٠٠م (بعد سقوط التنظيمات القانونية) أن تحرر هذا الطلب من التنظيم السياسى وترك للتصرف الحر للسوق و"الموضة". من وجهة النظر هذه تكون "الموضة" والتنظيم القانونى قطبين متعارضين فى التنظيم الاجتماعى للطلب، وبخاصة بالنسبة للبضائع

ذات القيمة التمييزية العالية. فى فترات معينة، يكشف تدفق البضائع الترفية عن توتر شديد بين قوتى الجذب هاتين: فالقرون الأخيرة من النظام القديم – *ancient régime* فى أوروبا، على سبيل المثال تكشف عن تجاذب فى الاتجاهين. العقود الأولى من الاتصال الكولونيالى، فى كل مكان تقريبا، تكشف كذلك عن هذا التوتر بين "الموضات" الجديدة والقوانين المنظمة القائمة. الموضة، فى تلك الأطر، هى الدافع إلى تقليد القوى الجديدة، وهذا الدفع يتكامل عادة (من أجل الأفضل أو الأسوأ) مع القواعد القانونية التقليدية. هذا التوتر على مستوى الطلب والاستهلاك، متصل بالطبع بالتوترات بين نظم الإنتاج الأصلية والمجلوبة والبضائع، ووسائط التبادل الأصلية والمجلوبة؛ وتعتبر دراسة "موكيرجى – *Mukerji*"، عن علاقة الكاليكو(*) بين إنجلترا والهند فى القرن السابع عشر(105)، دراسة حالة بالغة الأهمية للارتباطات المعقدة بين التجارة و"الموضة" والقوانين والتكنولوجيا.

الأمر الثانى الذى يلفت "زومبارت" نظرنا إليه، هو تشابك الروابط بين البضائع الترفية والسلع العادية؛ وفى الحالة التى يتناولها تتضمن تلك الروابط عملية الإنتاج بشكل أساسى. وهكذا فإن ما يعتبره "زومبارت" بضائع ترفية أولية فى بدايات أوروبا الحديثة، لها عمليات إنتاج ثانوية وثالثية (من الدرجة الثالثة) كشروط مسبقة: فصناعة أنوال نسج الحرير تبقى على مراكز نسجه، وهذه المراكز بدورها هى التى تبقى على المفروشات والملبوسات الترفية؛ المناشر (ورش نشر الأخشاب) تنتج الأخشاب اللازمة لإنتاج الأثاث؛ وعندما يُستنفد خشب الأشجار يزداد الطلب على الفحم لصناعة الزجاج وغيرها من الصناعات الترفية؛ مسابك الحديد تنتج الأنابيب اللازمة لنافورات فرساى.(106) زيادة الطلب على بضائع الترف الرئيسية مهمة جدا

(*) الكاليكو – *Calico*، قماش القطن المستورد من الهند، والنسبة إلى ميناء كاليكوت (بالفرنسية *Calicot*) التى كان يتم التصدير منه. (المترجم)

لزيادة إنتاج أدوات بضائع الترف من المستويين الثانى والثالث (من ناحية الطلب عليها)، وهكذا نجد أن للطلب على البضائع الترفية متضمنات اقتصادية واسعة. أما فى الاقتصادات ذات المجالات والهياكل والتنظيمات الصناعية المختلفة، فقد تتضمن الصلة بين البضائع الترفية وغيرها من سجلات الاستخدامات الأخرى مجالات التبادل والاستهلاك؛ وهكذا إذا رجعنا إلى أنظمة الـ "كولا" فى أوكيانيا – ***Oceania***، سوف يتضح لنا أن التجارة فى مواد الكولا القيمة مرتبطة فى جدل اجتماعى واستراتيجى شديد التعقيد بمدخلات ومخرجات سجلات تبادل أخرى، قد تشمل الزواج والموت والميراث والشراء والبيع...إلخ.[107] الطلب على الأشياء القيمة التى ندعوها بـ الترفية، وما أطلقت عليه مسمى "سجل الترف" لأى تدفق معين للسلع، هذا الطلب مرتبط شديد الارتباط بسجلات أخرى عادية دائمة التغير، فى لغة السلع فى الحياة الاجتماعية.

ربما يكون ذلك هو الظرف المناسب أيضا لطرح فكرة عامة عن السلع الترفية، التى يبدو أنها تمثل عينة داعمة لأسلوب تناول ثقافى قد لا تحبذه سلع أخرى أكثر تواضعا وأكثر إنتاجا. الحقيقة أن الخط بين السلع الترفية والسلع العادية، ليس خطا متحولا من الناحية التاريخية فحسب، وإنما حتى فى أى لحظة معينة ما يبدو متجانسا ومتماسكا دلاليا، يمكن أن يصبح مختلفا تماما أثناء عمليات التوزيع والاستهلاك؛ وربما يكون السكر هو أفضل مثال لسلعة "متواضعة" يمتلئ تاريخها بخصوصيات ثقافية، كما يبين لنا ذلك على أنحاء مختلفة كل من "سيدنى مينز – ***Sidney Mintz***" و"فرناند برودل – ***Fernand Braudel***".[108] التمييز بين السلع المتواضعة وتلك الأكثر استثنائية، بالتالى، ليس فرقا فى النوع، وإنما هو فى الغالب الأعم الفرق فى الطلب عليها بمرور الوقت، أو أحيانا الفرق بين أماكن الإنتاج والاستهلاك. من وجهة نظر المجال والطراز والأهمية الاقتصادية، تقدم "موكيرجى - ***Mukerji***"

حججا مهمة على الأقل فى حالة أوروبا الحديثة فى بداياتها، لعدم وضع حدود صارمة بين استهلاك النخبة والاستهلاك الجماهيرى، بين البضائع الترفية وتلك العادية، بين البضائع الاستهلاكية والرأسمالية، أو بين جماليات العرض وتصميمات الإنتاج الأولية.[109]

الطلب، هكذا، ليس استجابة ميكانيكية لهيكل ومستوى إنتاج معين، ولا هو شهية طبيعية لا قاع لها. الطلب آلية اجتماعية معقدة يتوسط بين أنماط لتداول السلع، طويلة وقصيرة المدى (مثل تلك التى ناقشناها فى القسم السابق)، قد تنطوى على تقلبات بسيطة فى الطلب، يمكن أن تحول مسار تدفق السلعة على المدى البعيد؛ وبالنظر إليها من زاوية إعادة إنتاج أنماط من تدفق السلع (أكثر من تعديلها)، فإن أنماط الطلب المستقرة تعمل كقيود على أى مجموعة من مسارات السلعة. أحد أسباب الضعف الداخلى لمثل هذه المسارات، عندما تتضمن تدفقات عبر ثقافية للسلع، يكمن فى أنها تستند إلى توزعات للمعرفة غير مستقرة، وهو الموضوع الذى سنتناوله الآن.

المعرفة والسلع

يتناول هذا القسم خواص المعرفة المصاحبة لتدفقات السلع، وهى تدفقات معقدة نسبيا وبعيدة المدى وعابرة للثقافات؛ على الرغم من أنه، حتى فى مواقع التدفق الأكثر تجانسا والأقل حجما وتكنولوجيا، هناك دائما إمكانية للاختلافات والتعارضات فى المعرفة بخصوص السلع؛ ولكن مع اتساع المسافات، يصبح التغلب على التوتر بين المعرفة والجهل عاملا محددا مهما فى تدفقات السلع.

تمثل السلع أنماطا اجتماعية وتوزعات من المعرفة بالغة التعقيد. فى المقام الأول، وبشكل عام يمكن أن نقول إن هناك نوعين من المعرفة: المعرفة (الفنية والاجتماعية والجمالية...إلخ) التى تدخل فى إنتاج السلعة؛ والمعرفة التى تدخل فى استهلاكها على

نحو الملائم. المعرفة الإنتاجية المقروءة فى السلعة مختلفة تماما عن المعرفة الاستهلاكية المقروءة من السلعة. هاتان القراءتان، بالطبع، ستتباعدان بالتناسب مع اتساع المسافة الاجتماعية والزمانية والمكانية بين المنتجين والمستهلكين؛ وكما سنرى ربما لا يكون من الدقة أن نعتبر المعرفة فى مكان إنتاج السلعة معرفة فنية أو تجريبية بشكل حصرى، والمعرفة عند الطرف الاستهلاكى تقييمية أو أيديولوچية بشكل حصرى. المعرفة عند كلا القطبين تدخل فيها مكونات فنية وميثولوچية وتقييمية، وكلا القطبين مُعَرّض وقابل للتفاعل الجدلى المتبادل.

إذا اعتبرنا أن بعض السلع لها "تاريخ حياة" أو "مسارات وظيفية" بالمعنى المفهوم، سيكون من المفيد النظر إلى توزع المعرفة عند نقاط مختلفة فى مساراتها الوظيفية. مثل هذه المسارات تتسم باتساق تام عند قطب الإنتاج، حيث من المرجح أن يكون للسلعة المقصودة الحد الأدنى من الفرصة لمراكمة سيرة حياتية أو مسارا وظيفيا معينا، عند لحظة الإنتاج. هكذا من المحتمل أن يكون مكان إنتاج السلعة تحت سيطرة أساليب للتصنيع محددة وبمعايير ثقافية معينة؛ وعلى هذا الأساس فإن المصانع والحقول والمسابك والمناجم والورش، ومعظم مواقع الإنتاج الأخرى، تكون، فى المقام الأول، بمثابة مستودعات للمعرفة الفنية الخاصة بالإنتاج، فى أرقى مستويات مطابقتها للمعايير. إلا أنه، حتى هنا، تجدر الإشارة إلى أن المعرفة الفنية المطلوبة لإنتاج سلع أساسية (الحبوب، المعادن، الوقود، الزيوت) ربما تكون هى الأكثر عرضة لتقنينها ومعايرتها من المعرفة المطلوبة للسلع الثانوية أو الترفية، حيث يمكن أن تخلق الأذواق والأحكام الشخصية والخبرة الفردية اختلافات حادة فى المعرفة الخاصة بالإنتاج. على الرغم من ذلك فإن زخم التسليع عند طرف الإنتاج يتم فى اتجاه معايرة وتقنين المعرفة الفنية. هذه المعرفة بالطبع سواء بالنسبة للسلع الأساسية أو غيرها، تكون فى حالة تفاعل مستمر ومتبادل مع كل الافتراضات الكوزمولوچية والاجتماعية

والطقوسية، والتى من المرجح أن تكون مشتركة على نطاق واسع. صانعو الأوانى الخزفية فى قبائل الأزاندى – *Azande*(*)، عند "إيفانز بريتشارد – *Evans Pritchard*"(110)، والمتجون الزراعيون فى كولومبيا، عند "توسيج – *Taussin*"(111)، وصناع الزوارق فى جاوه عند "نانسى مون – *Nancy Munn*"(112)، ومنتجو السكر فى پنما عند "ستيفن جودمان – *Stephen Gudeman*"(113)، كل هؤلاء يجمعون فى خطابهم الإنتاجى بين عناصر تكنولوچية وكوزمولوچية. مثل هذه المعرفة الخاصة بالإنتاج، معرضة فى معظم المجتمعات لانقطاعات فى توزعها الاجتماعى، إما بسبب معايير بسيطة مثل عوامل السن والنوع، أو معايير معقدة تميز فنونا منزلية أو فئات اجتماعية أو قرى عن باقى المجتمع، وربما تحدث الانقطاعات من خلال تقسيم للعمل أكثر تعقيدا، يفرق بين التجار والصناع من ناحية دور كل منهم، مثلما هو الأمر بين الملاك والمستهلكين فى معظم المجتمعات الحديثة.

إلا أن هناك بعدا آخر للمعرفة المتعلقة بالإنتاج، وهو معرفة السوق والمستهلك ووجهة السلعة. مثل هذه المعرفة فى المجتمعات التقليدية والمجتمعات المحدودة الحجم تكون مباشرة وكاملة نسبيا فيما يتعلق بالاستهلاك الداخلى، ولكنها تكون أكثر بعدا وناقصة فيما يتعلق بالطلب الخارجى. فى السياقات ما قبل الرأسمالية، بالطبع، ترجمة الطلبات الخارجية للمنتجين المحليين هى إقليم التاجر ووكلائه الذين يقدمون جسورا لوچستية ومتعلقة بالثمن بين آفاق المعرفة التى قد لا يكون بينها درجة كبيرة من الاتصال المباشر؛ وعليه من المنطقى أن يكون لدى السكان التقليديين فى غابات "بورنيو – *Borneo*" فكرة ضئيلة عن فائدة أعشاش الطيور التى باعوها لوسطاء ولاستخداماتها الطبية فى الصين. نموذج الجسور التى يصنعها التجار لتغطية فجوات

(*) قبائل أفريقية تعيش فى المنطقة الحدودية بين السودان والكونغو (المترجم).

واسعة فى المعرفة بين المنتج والمستهلك، يصور لنا حركة معظم السلع عبر التاريخ إلى يومنا هذا، وهى جسور مازالت قائمة بسبب الفجوات الثقافية غير القابلة للإغلاق، (مثل تلك بين منتجى الأفيون فى آسيا والشرق الأوسط، والمدمنين والتجار فى نيويورك)، أو بسبب التخصص شديد المحدودية لإنتاج السلعة أو إعادتها فى الاتجاه العكسى – المسافة بين سلعة معينة ضخمة الحجم (مثل النحاس)، مئات العمليات التحويلية التى ستمر بها إلى أن تصل ليد المستهلك؛ ولابد من الإشارة إلى أن مثل تلك الفجوات الواسعة فى المعرفة بالسوق النهائية من قِبَل المنتج، تؤدى عادة إلى تحقيق أرباح طائلة فى التجارة، كما تؤدى إلى حرمان نسبى للدولة أو الفئة المنتجة بالنسبة للمستهلكين والتجار.(114)

المشكلات المتعلقة بالمعرفة والمعلومات والجهل ليست مقصورة على قطبى الإنتاج والاستهلاك فى مسارات السلع، إلا أنها تصور لنا طبيعة عملية التداول والتبادل نفسها؛ وفى دراسة ثقافية مهمة عن السوق المراكشية، يضع "كليفورد جيرتز – *Clifford Geertz*" البحث عن معلومات يعول عليها فى القلب من هذه المؤسسة، كما يبين لنا كيف أن من الصعب على الفاعلين فى هذا النظام الحصول على مثل تلك المعلومات سواء أكان ذلك عن الناس أو الأشياء.(115) الجزء الأكبر من الهيكل المؤسسى والبنية الثقافية للسوق ذو حدين، ما يجعل الحصول على معرفة موثوقة أمرا صعبا، مع أنه يسهل البحث عنها. هذا الوضع يغرى بأن ننتهى إلى أن هذه المتاهة المعلوماتية المعقدة والمنظمة ثقافيا، ملمح خاص من ملامح اقتصادات "البازار"، وهى ليست موجودة فى الاقتصادات البسيطة غير السوقية، مثلما هى فى تلك المتقدمة صناعيا؛ إلا أن "البازار، وكما يوحى "جيرتز" نفسه،(116) باعتبارها معيارا تحليليا، يمكن أن ينطبق على سوق السيارات المستعملة (على الرغم من أنه لا ينطبق على سوق السيارات الجديدة) فى الاقتصادات الصناعية المعاصرة. هذه الفكرة يمكن وضعها فى

قالب أكثر عمومية: من المرجح أن تصور لنا أساليب البحث عن معلومات فى نظام البازار أى سياق للتبادلات لا تكون فيه تقييمات البضائع بالشكل الصحيح مطابقة المعايير وعدم استقرار الأسعار ووجود نوعيات رديئة من أصناف معينة قد تختلف بشكل بين؛ الحقيقة أن نظام تبادل الأشياء القيمة فى الـ "كولا"، والسيارات المستعملة، والسجاجيد الشرقية، رغم أنها تتم فى سياقات مؤسسية وثقافية مختلفة، ربما قد تتضمن كلها معلومات بأسلوب البازار، معدلة طبقا للوجهة، وهى معلومات يتم "فبركتها" باكرا فى مساراتها، بالمعنى الذى تشير إليه "نانسى مون".[117] هذا الأمر يتطلب آليات أكثر مباشرة من أجل التفاوض المُرْضى على السعر، وملاءمة ذوق المستهلك، مع مهارة ومعرفة وتراث المنتج؛ ولعل أفضل الأمثلة على هذا النوع من الاتصال المباشر تتضمن التجارة الدولية فى الملابس الجاهزة[118]، وتجارة الفنون السياحية، فى ما يدعوه "نلسون جرابيرن – *Nelson Graburn*" بـ "العالم الرابع".[119]

حيثما توجد انقطاعات فى المعرفة المصاحبة لحركة السلع، تدخل إلى الصورة مشكلات الأصالة – *authenticity* والخبرة الفنية – *experties*؛ ويعتبر مقال "بريان سپونر – *Brian Spooner*" عن السجاجيد الشرقية[120]، تفسيرا أنثروپولوچيا لمشكلة تجمع بين تاريخ الفن والتاريخ الاقتصادى والتحليل الثقافى. موضوع مقال "سپونر" – الشروط المتغيرة للعلاقة بين منتجى ومستهلكى السجاجيد الشرقية – يركز على مثال مثير ومهم لسلعة تربط بين عالمين فى المعنى والوظيفة. التجارة فى هذه السلعة تتم عبر سلسلة من مراكز توزيع آسيوية وأوروبية، يفرض كل منها "فلاتر" اقتصادية وذوقية، حيث تنطوى تجارة السجاد الشرقى اليوم على عمليات تفاوض أكثر مباشرة، بين أذواق الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة الغربية ومؤسسات النسج فى آسيا الوسطى. هذا التحول لا يتضمن تغيرات فى سياق التفاوض على السعر

فحسب، حيث إن ما يتم التفاوض بشأنه، كما يقول "سبونر" هو "الأصالة"، إذ لأن مظاهر الحراك والزحام فى قمة المجتمع الغربى أصبحت ملحوظة، وحيث إن التكنولوچيا تسمح بمضاعفة واستنساخ مواد "الوجاهة"، أصبح هناك حوار ساخر، على نحو متزايد، بين الحاجة إلى معايير للأصالة دائمة التغير فى الغرب والدوافع الاقتصادية للمنتجين والتجار؛ كما أن عالم التجار، بالإضافة إلى ذلك، أصبح هو نفسه مرتبطا بسياسات الخبرة الفنية وتشكيل المعرفة التقليدية عن السجاد فى الغرب.

ويمكن أن نقول بوجه عام إنه مع السلع الترفية مثل السجاد الشرقى حيث قد تقلصت المسافة بين المستهلكين والمنتجين، فإن قضية الحصرية تفسح المجال لقضية الأصالة، أى إنه فى ظل الظروف قبل الحديثة، كانت الحركة طويلة المسافة للسلع النفيسة تنطوى على تكلفة جعلت امتلاكها فى حد ذاته علامة على الحصرية وأداة للتمييز القانونى؛ وحيث لم تكن السيطرة على مثل تلك الأشياء عرضة لتنظيم الدولة مباشرة، فإن تنظيمها كان يتم على نحو غير مباشر عن طريق تكلفة الحيازة، لدرجة أنها بقيت فى أيدى قلة؛ ومع التكنولوچيا تصبح إعادة إنتاج هذه الأشياء على مستوى جماهيرى أمرا ممكنا، كما أن الحوار بين المستهلكين والمصدر الأصلى يصبح أكثر مباشرة، ويصبح مستهلكو الطبقة المتوسطة قادرين (قانونيا واقتصاديا) على المنافسة على هذه السلع. الطريقة الوحيدة للحفاظ على وظيفة هذه السلع فى اقتصاديات "الوجاهة" فى الغرب الحديث، هى تعقيد معايير الأصالة. المنافسة الشديدة والتعاون المتشابك بين "الخبراء" من عالم الفن والتجار والمنتجين والعلماء والمستهلكين، جزء من الاقتصاد السياسى للذوق فى الغرب المعاصر؛ وربما يكون قد تم اكتشاف هذا الاقتصاد السياسى على أفضل صورة فى فرنسا بواسطة "بودريار" و"بورديو".[121]

هناك مجموعة من القضايا المتعلقة بالأصالة والخبرة الفنية، ابتلى بها الغرب الحديث، تدور كلها حول الذوق السليم والمعرفة الخبيرة والتميز الاجتماعى، وهى

واضحة بشكل خاص فى عالم الفن والأشياء الفنية؛ وفى مقاله الشهير بعنوان "العمل الفنى فى عصر الاستنساخ الميكانيكى"، يعترف "ڤالتر بنچامين – Walter Bengamin"،[122] بأن الهالة الخاصة بأى عمل فنى أصلى مرتبطة بهذه الأصالة، وأن هذه الهالة التى هى أساس أصالته معرضة للخطر من قبل تكنولوچيات الاستنساخ الحديثة؛ وبهذا المعنى فإن النسخ المقلدة والمزيفة والمزورة ذات التاريخ الطويل لا تهدد هالة الأصل، وإنما تحاول أن تشارك فيها؛ وفى هامش لهذا المقال، وضع " ڤالتر بنچامين" الملاحظة الذكية التالية: "مما لا ريب فيه أنه لم يكن ممكنا أن يقال عن أى صورة للسيدة العذراء وقت إنتاجها فى العصور الوسطى أنها أصلية"، فهى لم تصبح "أصلية" إلا خلال القرون التالية؛ وربما، وهذا هو الأكثر إثارة، خلال القرن الأخير".[123] وفى مقال عن مفهوم "التوقيع" فى عالم الفن الحديث يلقى "بودريار"[124] مزيدا من الضوء على هذه النقطة:

> **حتى القرن التاسع عشر، كان للنسخة من أى عمل أصلى قيمتها الخاصة، وكان ذلك ممارسة مشروعة. فى زماننا النسخة غير قانونية وغير أصلية: لم تعد "فنا". بالمثل تغير مفهوم التقليد والتزوير، ولعله ظهر فجأة مع مجىء الحداثة فى السابق، كان المصورون يستعينون بمعاونين أو "زنوج": أحدهم متخصص فى الأشجار وآخر فى الحيوانات مثلا. لم يكن فن التصوير، وكذلك التوقيع، يحمل نفس الإلحاح الأسطورى على الأصالة – هذا الدافع الأخلاقى المكرس له الفن الحديث والذى يصبح حديثا من خلاله – والذى أصبح واضحا منذ أن تغيرت العلاقة بالتصوير، وبالتالى معنى الشىء الفنى، مع فعل التصوير نفسه.**

آخذين ذلك فى الحسبان، يمكن أن نضع الجانب الاستهلاكى من العمليات التى يحللها "سپونر" فى إطار ما يراه "بودريار" ظهورا للموضوع (***object***) الذى هو

"شيء" ولم يعد مجرد منتج أو سلعة، وإنما هو بالضرورة وفي جوهره علامة في نظام علامات للمكانة. الأشياء (*objects*)، في رأي "بودريار" ظهرت كاملة في القرن العشرين فقط في الغرب الحديث في سياق الصياغة النظرية لأفكار "بوهاوس – *Bauhaus*"[125]، رغم ما اتضح من أنه يمكن تتبع ظهور الشيء (*object*) في الثقافة الأوروبية منذ عصر النهضة على الأقل.[126] الموضة أو الطراز أو الزي – *fashion*، هو الوسط الثقافي الذي تتحرك فيه الأشياء حسب مفهوم "بودريار".

إلا أن مشكلات الأصالة والخبرة الفنية وتقييم السلع، من الواضح، أنها ليست ظاهرة من ظواهر القرن العشرين فحسب؛ فقد ذكرنا بالفعل مقال "باتريك جيري"[127] عن تجارة التذكارات المقدسة في أوروبا الكارولنجية. هنا توجد مشكلة أساسية بالنسبة للتأكد من الأصالة، وهي هنا أيضا مرتبطة بكون التذكارات المقدسة يتم تداولها على مدى فترات زمنية طويلة من خلال أياد كثيرة وعلى امتداد مسافات كبيرة. هنا أيضا يوجد قلق يتعلق بالتزييف وهاجس يتعلق بالأصول. ولكن النظام الثقافي للتحقق من الأصالة مختلف تماما عن النظام الحديث؛ وعلى الرغم من وجود قدر قليل من الإجراءات الفنية والحقوق الإكليركية الخاصة بالتحقق من الأصالة، فإن ذلك، بشكل عام، شأن تلعب فيه التفاهمات الشائعة بخصوص الفعالية الطقوسية والمعايير الشعبية للأصالة دورا رئيسيا. الأصالة هنا، ليست دائرة اختصاص الخبراء ولا هي معايير مقصورة على فئة قليلة، وإنما هي مجال أشكال شعبية وعامة للتحقق والتثبت.

على أن مشكلة المعرفة المتخصصة والأصالة تأخذ شكلا آخر في دراسة الحالة المدهشة التي قام بها "وليم ريدي – *William Reddy*" للتحولات في الخبرة المعرفية في صناعة المنسوجات في فرنسا قبل وبعد ثورة ١٧٨٩.[128] بالتركيز على قاموسين تجاريين صدرا في فرنسا في عشرينيات القرن الثامن عشر وعام ١٨٣٩، يقول "ريدي"

إنه على الرغم من أن الثورة الفرنسية بدت وكأنها تدمر أسلوب حياة كامل بين عشية وضحاها، فإن ذلك لم يكن الحقيقة على أية حال. الصرح الكبير للمعرفة اليومية والممارسة تغير ببطء وبشكل ملتبس وعلى مضض. أحد الأمثلة على هذه الأزمة الممتدة – فترة كانت فيها المعرفة والممارسة والسياسة مرتبكة بشكل ملحوظ – كان واضحا فى عالم المعرفة المقنن فيما يتعلق بتجارة المنسوجات. فى بداية الأنظمة الحديثة المعقدة لتدفق السلع، يبين لنا "ريدى" كيف أن العلاقة بين المعرفة الفنية والذوق والتنظيم السياسى بالغة التعقد وتغيرها بطيء. أساليب المعرفة والحكم على الأشياء والتعامل التجارى بيعا وشراء أكثر صعوبة فى تغيرها من الأيديولوچيات الخاصة بالطوائف المهنية أو الأسعار أو الإنتاج. لقد تطلب الأمر سلسلة طويلة ومعقدة من التحولات المتدرجة والمتفاوتة زمنيا فى السياسات والتكنولوچيا والثقافة على مدى قرن، قبل أن يظهر إطار معرفى جديد لتصنيف المنتوجات التجارية. يمكن أن يقال إن البضائع فى هذا النظام الجديد أعيد فهمها باعتبارها منتجات، وأن نظرة التاجر والمستهلك المحدقة (*gaze*) – بالمعنى الذى يقصده "فوكو – ***Foucault***" قد تراجعت أمام "تحديقة" المنتج. المنسوجات، فى الثلث الأول من القرن التاسع عشر، أصبح ينظر إليها فى ما يسميه "بودريار": "مرآة الإنتاج"، وفى هذا الإطار الصناعى الباكر لم تعد الأصالة مسألة معرفة فنية خبيرة – ***connoisseurship***، وإنما مسألة أساليب إنتاج موضوعية. خبرة التاجر والممول تتراجعان أمام خبرة الإنتاج المصنَّع؛ ويذكرنا "ريدى – ***Reddy***" بأن التاريخ الاجتماعى للأشياء، حتى بالنسبة للأشياء المتواضعة مثل القماش، تعكس تحولات شديدة التعقيد فى تنظيم معرفة وأساليب الإنتاج؛ ومثل هذه التحولات ذات بعد ثقافى لايمكن استنتاجه من التغيرات التكنولوچية والاقتصادية، كما لايمكن اختزاله فيها.

مثال أخير على العلاقة المعقدة بين الأصالة والذوق وسياسة علاقات المستهلك – المنتج، يتعلق بما يسمى الفنون العرقية أو السياحية، وهى مادة دراسية

تدخل فى إطار اهتمام علماء الأنثروبولوچيا،[129] وعلى الرغم من أن الظاهرة المطروحة للنقاش تحت هذه التعريفات تتضمن تنوعا مربكا من الأشياء، كما يشير "جرابيرن - *Graburn*" فى مقاله التمهيدى، فلعلها أفضل مثال على التنوع فى الذوق والفهم والاستخدام بين المنتجين والمستهلكين. عند الطرف المنتج، يمكن أن نرى تقاليد التصنيع (مرة أخرى بحسب "مون - *Munn*"، التى تعتبر استجابة لشروط فنية - جمالية أو إغراءات من قطاع أكبر من المستهلكين، وربما يكونون فى أماكن بعيدة؛ وعند الطرف الآخر نرى التذكارات والتحف والمقتنيات والمعروضات وصراعات المكانة والخبرة الفنية والتجارة التى تعتمد عليها؛ وبين الطرفين هناك سلسلة من الروابط التجارية والفنية - الجمالية المتشابكة والمتعددة وغير المباشرة أحيانا، والواضحة والقليلة والمباشرة فى أحيان أخرى؛ وفى الحالتين فإن الفن السياحى يمثل تجارة فى السلع لها طابعها الخاص، الهويات الجماعية للمنتجين فيها، هى رموز وعلامات على هويات وسياسات المستهلكين.

يقدم لنا "ألفريد چيل" بعض الملاحظات الذكية عن بعض الانعطافات المتشابكة فى القدرة على الفهم التى قد تكون مصاحبة لتفاعل بعض التجمعات السكانية التقليدية الصغيرة مع الاقتصادات والنظم الثقافية الكبيرة،[130] وواضعا نصب عينيه ولع الـ "موريا - *Muria*" بالآنية والأدوات النحاسية التى تنتج خارج منطقتهم، يشير "چيل" إلى أنهم، باعتبارهم قوما تقليديا ليس لهم تراث محلى فى إنتاج المشغولات اليدوية، مولعون بالبضائع الغريبة المجلوبة من خارج عالمهم المحدود، بنفس الشكل الذى يمكن أن يكون عليه الغربيون. على نحو مشابه، تعمق دراسات علماء الأنثروبولوچيا والمؤرخين للمعارض والمتاحف[131]، وكذلك دراسات علماء السيميولوچيا ومنظرى الأدب، تعمق وتوسع فهمنا لدور أشياء "الآخر" فى ابتكار التذكارات والمقتنيات والتحف فى الغرب الحديث[132]؛ وعلى نحو أكثر عمومية

يمكن أن نقول إن الأساطير الثقافية عن تدفقات السلع تظهر، على الأرجح، مع زيادة وتشابك وتعقد المسيرات المؤسسية والمكانية للسلع وتباعد المنتجين والتجار والمستهلكين عن بعضهم.

كثيرة وشائعة هى القصص والأيديولوچيات التى تتناول تدفقات السلع فى كل المجتمعات، إلا أنها تكتسب ملامح مختلفة وجديدة ومثيرة عندما تكون المسافات المكانية والمعرفية والمؤسسية واسعة بين الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. مثل هذا التباسف – *distancing* يمكن أن يكون مؤسسيا فى إطار اقتصاد واحد معقد، ويمكن أن يكون من تجليات أشكال الارتباط الجديدة بين مجتمعات واقتصادات مازالت منفصلة عن بعضها. إن الانفصال المؤسسى التام (فى المعرفة والاهتمام والدور) بين أشخاص متورطين فى الجوانب المختلفة لتدفق السلع يولد ميثولوچيات خاصة، وسوف أتناول فى هذا القسم ثلاثة أشكال مختلفة من هذه الميثولوچيات والسياقات التى تنشأ فيها: (١) ميثولوچيات من صنع التجار والمضاربين غير المكترثين، إلى حد بعيد، بمصادر الإنتاج الأصلية، ولا بوجهة السلع إلا بقدر تأثير ذلك على تقلبات الأسعار، وأفضل مثال على هذا النمط أسواق المؤجلات، ومنها على وجه التحديد بورصة شيكاغو للحبوب – ***Chicago Grain Exchange*** فى بدايات النصف الأول من القرن؛ (٢) ميثولوجيات من صنع المستهلكين (أو المستهلكين المحتملين)، البعيدين عن عمليات إنتاج وتوزيع السلع الرئيسية، وأفضل مثال هنا هو "طائفة الكارجو(*) – *cargo cult*" فى أوكيانيا – *Oceania*؛ (٣) ميثولوچيات من صنع عمال الإنتاج المنفصلين تماما عن مواقع توزيع واستهلاك السلع التى ينتجونها.

يبدو عالم السلع فى النظام الرأسمالى العالمى الحديث، لأول وهلة، مثل آلة مجهولة هائلة تحكمها تحركات واسعة النطاق فى السعر والمصالح المؤسسية المعقدة،

(*) انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

وطبيعة بيروقراطية ذاتية التنظيم تماما؛ ويبدو أن لاشيء يمكن أن يكون أبعد من قيم وآليات وأخلاقيات تدفقات السلع فى المجتمعات صغيرة الحجم، إلا أن هذا الانطباع زائف.

الآن، لابد أن يكون قد بات من الواضح لنا أن الرأسمالية لاتمثل مشروعا تقنيا– اقتصاديا فحسب، وإنما هى نظام ثقافى معقد ذو تاريخ شديد الخصوصية فى الغرب الحديث؛ وهذه الرؤية التى طالما كان لها مؤيدون مرموقون فى التاريخ الاقتصادى والاجتماعى[133]، تلقى دعما إضافيا من علماء الأنثروبولوچيا والاجتماع فى الثقافة الأورو- أمريكية.[134]

فى العقد الأخير من هذا القرن، أولى المؤرخون وعلماء الأنثروبولوچيا والاجتماع اهتماما كبيرا لدراسة المشروع الثقافى للرأسمالية فى صورتها الأمريكية، كما بدأوا يرسمون معا صورة شديدة الوضوح لثقافة الرأسمالية فى الولايات المتحدة.[135] وعلى الرغم من أن هذا السياق الأكبر يقع خارج نطاق تناولنا هنا، فالواضح أن النظام الرأسمالى نفسه تكوين ثقافى تاريخى بالغ التعقيد، تلعب فيه السلع ومعانيها دورا محوريا. أحد الأمثلة على التجليات الثقافية الغريبة واللافتة للرأسمالية الحديثة "سوق المؤجلات" فى الولايات المتحدة، الذى تطور فى منتصف القرن التاسع عشر، ونموذجه الإرشادى بورصة شيكاغو للحبوب.

تظل تجارة السلع ضخمة الحجم إلى اليوم، جزءا شديد الأهمية من التجارة العالمية والنظام الاقتصادى العالمى،[136] ولعل التجارة الواسعة فى هذه السلع هى المجال الرئيسى الذى تظهر فيه تناقضات الرأسمالية العالمية، وأهمها ذلك التناقض بين أيديولوچية التجارة الحرة فى النظام الرأسمالى الكلاسيكى والأشكال المختلفة من الحمائية – ***protectionism***، والاتحادات – ***cartels***، والاتفاقيات التنظيمية التى تستهدف تقييد هذه الحرية لصالح تكتلات وتحالفات المنتجين المختلفة[137]، أما

أسواق المؤجلات فتمثل المجال المؤسسى الذى يتم فيه التفاوض حول المخاطر الملازمة للتدفقات الوطنية والدولية لهذه السلع، وذلك عن طريق المراوغة من قبل البعض، والمضاربة من قبل البعض الآخر.

تتمحور أسواق المؤجلات حول عدد من الصفقات والتعاملات لبيع وشراء سلع بتواريخ مستقبلية، وهذه التجارة فى العقود هى تجارة ورقية نادرا ما تتضمن مبادلات فعلية للسلع نفسها بين التجار؛ مثل البورصة (أو سوق الأوراق المالية) فإن أسواق المؤجلات دورات مضاربة، تبدو فيها أدوار السعر والمخاطرة والتبادل منفصلة تماما، بالنسبة للمشاهد، عن مجمل عملية الإنتاج والتوزيع والبيع والاستهلاك؛ بل يمكن أن نقول إن المضاربة فى سوق المؤجلات يصنع انفصالا تاما بين السعر والقيمة، وليس للقيمة فيه أى اعتبار. بهذا المعنى، يكون منطق تجارة السلع فى سوق المؤجلات، بحسب "ماركس"، عملية تصنيم فائق -- ***meta-fetishization***، حيث لا تصبح السلعة بديلا للعلاقات الاجتماعية الكامنة وراءها فحسب، بل إن حركة الأسعار تصبح بديلا مستقلا بذاته لتدفق السلع ذاتها.

على الرغم من أن هذه الدرجة من الإزاحة عن العلاقات الاجتماعية للإنتاج والتبادل التى تجعل أسواق المؤجلات مختلفة بدرجة كبيرة عن غيرها من دورات القيمة مثل تلك المتمثلة فى الـ "كولا"، على الرغم من ذلك فهناك بعض أوجه الشبه الكاشفة والمثيرة للاهتمام. فى الحالتين، تحدث الدورات فى مجال خاص، منعزل عن الحياة الاقتصادية العملية وتكون عرضة لقواعد خاصة. فى الحالتين، ما يتم تبادله هو رموز أو علامات قيمة يمكن أن تتحول إلى وسيط آخر، ولكن عبر عدة خطوات معقدة، وفى ظروف غير عادية فحسب. فى الحالتين، هناك أساليب محددة يتم بها تنسيق إعادة إنتاج الاقتصاد الأكبر مع اقتصاد الدورة.

وربما يكون الأكثر أهمية فى كلتا الحالتين، هو وجود روح عامة تتسم بالصراع والرومانسية والفردانية، أشبه بتلك فى المباريات، مقابل روح وأجواء الاقتصاد

العادية. دور إسهام الـ "كولا" فى هيكل شهرة وسمعة الفراد فى "أوكيانا" شديدة الوضوح، ونفس الشىء فى حالة سوق المؤجلات فى تجارة السلع. فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كان من الواضح أن بورصة الحبوب فى شيكاغو هى مسرح صنع أو تدمير سمعة أفراد، ومنافسات محمومة بين آخرين، وجهود مضنية من أشخاص بعينهم، وذلك كله بهدف احتكار السوق.[138] روح الصراع والرومانسية والاستحواذ هذه، لم تختف من أسواق السلع، كما تذكرنا حالة "إخوان هنت – *Hunt brothers*" بخصوص الفضة[139]، على الرغم من تغير الإطار الأخلاقى والمؤسسى والسياسى الذى يحكم المضاربة فى السلع بدرجة كبيرة منذ القرن التاسع عشر. هناك بالطبع اختلافات كثيرة بين الـ "كولا" وأسواق المؤجلات فى النطاق والآليات والسياق والأهداف. إلا أن أوجه الشبه حقيقية كما أشرنا من قبل، كما أن كثيرا من المجتمعات يخلق مجالات مختلفة لدورات القيمة يتم الاتجار فيها برموز وعلامات السلع، وهذه التجارة بدورها تؤثر فى تدفقات السلع الأخرى الأقل أهمية من خلال اقتصادات المكانة والقوة والثروة. التجارة فى التذكارات المقدسة وفى أسواق المؤجلات والـ "كولا" ومهرجانات الـ "پوت لاتش – *potlatch*"(*) و"البوزكاشى – *buzkashi*"[140] فى آسيا الوسطى، كل تلك أمثلة على "دورات القيمة – *tournaments of value*"، وفى كل حالة منها يحتاج الأمر إلى تفحص أشمل لأنماط تحرك اقتصادات "الدورات" من هذا النوع، وتناغمها مع سياقاتها السلعية العادية، وهو ما لا يتسع له المجال هنا.

ميثولوچيا التداول التى تنشأ فى أسواق السلع (مثلما فى البورصات بطرق مختلفة)، إنما هى ميثولوچيا شائعات مختلطة بمعلومات يمكن الاعتماد عليها إلى حد ما، عن احتياطيات السلع والتنظيمات الحكومية والتحولات الفصلية ومتغيرات الاستهلاك والتطورات داخل السوق (بما فى ذلك ما يشاع عن نوايا المضاربين

(*) انظر ملحق المترجم فى آخر الكتاب.

الآخرين). كل ذلك يمثل سيناريو دائم التغير (وربما إلى ما لا نهاية) للمتغيرات التي تؤثر على السعر. وعلى الرغم من وجود تحسن مستمر في الأسس الفنية لتحليل سوق السلع والتعامل فيها بنجاح، يظل هناك البحث شبه السحري عن الصيغة التي تنجح في التنبؤ بتقلبات السعر[141] (وهي بالأحرى صيغة تكهنية أكثر مما هي مفيدة في تحقيق الهدف). الأساس الهيكلي لهذه الميثولوجيا الخاصة بتداول السلع هو أنها تلعب إلى ما لانهاية على وتر تقلبات الأسعار، وهو أنها تسعى لاستنفاد سلسلة لا تستنفد من المتغيرات المؤثرة على السلع، وأن اهتمامها بالسلع إنما هو اهتمام معلوماتي ورمزي ومنبت الصلة بالاستهلاك تماما. الرغبة غير المنطقية في احتكار السوق في بعض السلع، والبحث غير الطبيعي عن صيغ سحرية للتنبؤ بتغيرات الأسعار والهستيريا الجمعية الموجهة، كل ذلك نتاج لتحول السلع الكامل إلى علامات[142]، هي نفسها قادرة على تحقيق ربح إذا استخدمت على النحو الصحيح. النظير أو المقابل البدائي لهذا النمط من البنية الميثولوجية الخالية من المضمون للسلع، نجده في الظاهرة الأنثروبولوجية المستقرة، طقوس "طائفة الكارجو – ***cargo cult***"، التي تنامت في المجتمعات التي لم تعرف شكل عبادة الدولة في حوض الپاسيفيك في هذا القرن. عقائد "طائفة الكارجو" هي حركات اجتماعية ذات طبيعة ألفية(*) – ***millennial*** عاطفية تتمركز حول رمزية البضائع الأوروبية، وقد حدثت بالأساس في حوض الپاسيفيك منذ بدايات الاتصال الكولونيالي، رغم وجود سوابق قبل كولونيالية. وظواهر مشابهة لها في مجتمعات أخرى، وهذه الظواهر موضوع دراسة وتحليل واسع من قبل علماء الأنثروپولوجيا الذين يجدونها تنطوي على جوانب نفسية واقتصادية وسياسية؛ وعلى الرغم من وجود اختلافات وتنوعات كثيرة في تفسير وفهم هذه الحركات، هناك اتفاق بين معظم المراقبين على أن ظهورها في مجتمعات الپاسيفيك الكولونيالية الباكرة، له علاقة بتغير علاقات الإنتاج في ذلك السياق الجديد؛ وعدم

(*) انظر معجم المترجم في آخر الكتاب.

قدرة السكان الأصليين (الأهالى) على شراء البضائع الأوروبية الجديدة التى يرغبون فيها؛ وقدوم نظام ثيولوچى (لاهوتى - *theological*) وكوزمولوچى - *cosmological* (**) مع المبشرين، والتضارب مع الأنماط الطقوسية الأصلية. نتيجة لذلك كله، كان أن ظهرت مجموعة من الحركات التى انتشرت عبر أوكيانيا - *Oceania* (ثم ميلانيزيا - *Melanesia* فيما بعد)، نجحت واستمرت واتسعت بدرجات متفاوتة، كانت، تحاكى، وتحتج فى الوقت نفسه على الأنماط الاجتماعية والطقوسية الأوروبية، كما اتخذت إما موقف المعارضة الشديدة أو المواقف الإحيائية الشديدة كذلك، بالنسبة لأساطيرهم وطقوسهم الخاصة بالرخاء والتبادل. فى رمزية الكثير من هذه الحركات، كان هناك دور كبير لوعد الزعيم/ النبى بقدوم بضائع أوروبية قيمة بالطائرة أو بالسفينة "تنهمر كالمطر" على المؤمنين الحقيقيين بالحركة وبالنبى.

من الصعب أن نشك فى زعم "ورسلى - *Worsely*"(143) وغيره بأن رمزية القدوم الغامض للبضائع الأوروبية له علاقة كبيرة بتشويه علاقات التبادل الأهلية الأصلية تحت الحكم الكولونيالى، وإدراك الأهالى للتناقض الواضح بين ثراء الأوروبيين (رغم قلة ما يبذلونه من جهد) وفقرهم هم (رغم ما يبذلونه من جهد شاق). لن يكون غريبا أو غير متوقع، فى ظل إخضاعهم المفاجئ لنظام اقتصادى عالمى معقد لم يروْ منه سوى القليل من ملامحه الغامضة، لن يكون غريبا أن يكون ردهم أحيانا هو السعى إلى نقل وتكرار ما يعتبرونه الأسلوب السحرى لإنتاج هذه البضائع.

عند النظر إلى رمزية هذه الحركات وممارساتها الطقوسية، يمكن أن نجد أنها لا تمثل مجرد أسطورة عن أصول السلع الأوروبية فحسب، وإنما هى، كذلك، محاولة لاستنساخ ما كانوا يرون أنه النماذج الاجتماعية للحياة الأوروبية. هذا هو مغزى

(*) نسبة إلى أصل الكون ونشأته وبنيته وتطوره (المترجم).

استخدام النماذج العسكرية الأوروبية، وطرق الكلام، والألقاب... إلخ فى هذه الحركات؛ وعلى الرغم من أن الممارسات الطقوسية لطائفة الكارجو تتم بالأساليب الأصلية، فإنها لاتقل فى معظم الأحوال عن أن تكون جهدا كبيرا لمحاكاة تلك الأساليب الاجتماعية الأوروبية التى تبدو مؤدية إلى إنتاج البضائع الأوروبية. وفى شكل من "الصنمية" المعكوسة، فإن ما كان ينقل ويقلد هو ما كان يعتبر الأكثر فعالية من الأنماط الاجتماعية واللغوية الأوروبية، سعيا لزيادة احتمالية قدوم السلع الأوروبية؛ إلا أن "جلين كوشران – *Glynn Cochrane*"[144] يذكرنا بأن تلك الطقوس – رغم تشويهها – لم تكن سعيا وراء كل السلع الأوروبية، وإنما بغية وصول تلك التى كان يعتقد أنها تؤدى إلى صيانة المكانة الاجتماعية فى المجتمعات المحلية. تمثل كذلك "عقيدة الكارجو" ميثولوجيا خاصة بإنتاج البضائع الأوروبية المكتملة – *finished goods*– بواسطة السكان الأصليين الغارقين فى إنتاج السلع الأولية للتجارة العالمية وطقوس مصاحبة تحاكى وتجدد النشاط. السلع المتضمنة فى الكارجو، مثل الأشياء القيمة فى الـ "كولا" والأنماط الأصلية الأخرى للتبادل، هذه السلع تعتبر كناية عن نظام كامل للقوة والجاه والرخاء والمكانة الاجتماعية. عقيدة الكارجو مثال متطرف للنظريات التى يمكن أن تنتشر عندما يبقى المستهلكون جاهلين تماما بظروف إنتاج وتوزيع السلع، ولايستطيعون الوصول إليها بحرية. مثل هذا الحرمان هو الذى يخلق ميثولوچيا المستهلك المبعد أو المغترب، تماما مثلما تفرخ أسواق الرأسمالية الحديثة ميثولوچيات التاجر المبعد أو المغترب.

نتتقل أخيرا إلى النوع الثالث، وهو ميثولوچيات المنتجين عندما تكون فى خدمة قوى الطلب والتوزيع الخارجة عن سيطرتهم والأبعد من حدود عالمهم المعرفى.

طقوس الإنتاج فى مناجم القصدير فى بوليفيا[145] والميثولوچيا المرتبطة بها، على سبيل المثال، ليست مجرد إرجاء لطقوس المنتجين، إنها تعكس توترات مجتمع لم يصبح

التسليع شيئا عاديا فيه بعد، وحيث تعتبر صنمية السلع، بسبب نقص تجانسها، مشؤومة وخطرة، وبالتالى هناك محاولة تنطوى على مفارقة، لحبس "الشيطان" أو تطويقه فى طقوس تبادلية أو معكوسة. الأمر هنا ليس "صنمية السلع" بالمفهوم الرمزى الماركسى الكلاسيكى (حيث تخفى المنتجات بداخلها العلاقات الاجتماعية وتمثلها)، وإنما هى صنمية بالمعنى الحرفى للكلمة، السلعة فيها أيقونة للشيطان، وهى محور لمجموعة من الإجراءات الطقوسية تستهدف موازنة المخاطر الكوزمولوچية والمادية لعملية التعدين. فى ميثولوچيا المنتجين/ عمال التعدين المبعدون أو المغتربون هؤلاء، يعاد وضع المصادر غير المجسدة وغير المرئية للسيطرة (الدولة) والطلب (السوق العالمية للسلع) فى أيقونة خطر وجشع، وهى استعارات اجتماعية لاقتصاد السلع؛ وعلى الرغم من أن توصيف "توسيج – *Taussig*" يجنح مثل توصيف "جريجورى – *Gregory*" وآخرين كثيرين إلى المغالاة فى التوكيد على التناقض بين اقتصادات الهبة والسلعة، فإن توصيفه لصنمية السلع بمعناها الحرفى، التى تبدو مصاحبة لإنتاجها من أجل أسواق مجهولة وخارجة عن السيطرة.

فى كل من الأمثلة التى ناقشناها، أسواق المؤجلات، وعقيدة الكارجو، وميثولوچيا التعدين، والتفاهمات الميثولوچية لتداول السلع، كلها تتولد بسبب انعزال أو لامبالاة أو جهل المشاركين، باستثناء جانب واحد من المسار الاقتصادى للسلعة. وعندما تكون المعرفة الفنية محصورة أو مطوقة سواء فى الإنتاج، أو فى التجارة المتسمة بطابع المضاربة، أو فى موقع تدفق السلع، فإن ذلك يفضى بها، وبسرعة، لأن تكون خاضعة لنظريات ثقافية فرعية أكثر خصوصية عن منابع ومقاصد الأشياء. تلك كلها أمثلة على الأشكال التى يمكن أن تتخذها صنمية السلع، عندما تكون هناك انقطاعات أو فجوات حادة فى توزع المعرفة بشأن مسارات تداولها.

تبقى هناك نقطة أخيرة ينبغى توضيحها، عن العلاقة بين المعرفة والسلع، وهى تذكرنا بأن المقارنة بين المجتمعات الرأسمالية وغيرها من المجتمعات أمر بالغ

الصعوبة. فى المجتمعات الرأسمالية المعقدة لا يقتصر الأمر على كون المعرفة مقسمة كشرائح (وربما متشظية) بين المنتجين والموزعين والمضاربين والمستهلكين (وفئات فرعية من كل منها). الحقيقة هى أن المعرفة بشأن السلع، هى نفسها يتم تسليعها على نحو متزايد. مثل هذا التسليع للمعرفة الخاصة بالسلع، وهو لاشك جزء من مشكلة أكبر، إحدى مشكلات الاقتصاد السياسى للثقافة نفسها[146]، حيث تلعب كل من الخبرة والدرجات العلمية والجماليات الفنية الرفيعة[147] أدوارا مختلفة. وهكذا على الرغم من وجود نوع من التجارة المعقدة فى أبسط الاقتصادات، فإن ما نصفه بأنه تجارة فى المعايير الخاصة بالأشياء لا يظهر سوى مع التمايز الاجتماعى والفنى والمفاهيمى المتزايد؛ أى إن شراء وبيع الخبرة الفنية الخاصة بالملاءمة الفنية والاجتماعية والجمالية للسلع لايصبح واسع الانتشار سوى فى هذا الوضع أو الظرف الأخير. مثل هذه التجارة فى معايير السلع ليست مقصورة على المجتمعات الرأسمالية بالطبع، إلا أن هناك دلائل كثيرة على وجودها بكثافة فى تلك المجتمعات.

يضاف إلى ذلك أنه من الصعب بمكان الفصل بين تسليع البضائع وتسليع الخدمات فى الاقتصادات الرأسمالية المعاصرة؛ والواقع أن الجمع الروتينى بين البضائع والخدمات هو أحد موروثات الاقتصادات الكلاسيكية المحدثة، وإن كان ذلك لا يعنى القول إن الخدمات (جنسية كانت أو مهنية أو طقوسية أو عاطفية) تقع كلها خارج مجال التسليع فى المجتمعات غير الرأسمالية، ولكن الخدمات ملمح سائد، وربما مميز، فى عالم تبادل السلع فى الاقتصادات الكبيرة ما بعد الصناعية.

ولعل أفضل مثال على العلاقة بين المعرفة والتحكم فى الطلب هو ذلك الدور الذى يقوم به الإعلان فى المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. كتابات كثيرة تناولت هذا الموضوع المهم، وهناك مؤشرات فى الولايات المتحدة على تجدد الجدال حول الفعالية الوظيفية للإعلان؛ وفى دراسة حديثة ممتازة، يضع "مايكل شدسون[148] — ***Michael***

Schudson" التحليل الماركسى المحدث لتلاعب الإعلان بالمستهلكين فى الولايات المتحدة، موضع المساءلة، ويرى أن من الأفضل اعتبار الصور الذهنية النصية والتخطيطية التى تنتهجها الآلة الإعلانية، نوعا من "الواقعية الرأسمالية"، وهى شكل من التمثيل الثقافى لمزايا أسلوب الحياة الرأسمالى، أكثر منها أساليب للإغواء بسلوك استهلاكى معين. الإطراء الذى قوبل به هذا الطرح من المشتغلين بمهنة الإعلان، مصدر لبعض الارتياب الذى يكتنف الحجة نفسها. ربما تكون المسألة هى أن أى تحليل جاد لتأثير الإعلان، لابد من أن ينظر إلى الصور التى يقدمها فى ترادفها مع الأفكار المتغيرة فى الفن والتصميم وأسلوب الحياة والتميز، لكى يحل كل خيوط اللغز فى الدور الذى يقوم به هذا الشكل من "الواقعية الرأسمالية" فى التعبئة الاجتماعية للطلب.(149)

أيا كانت فعالية وتأثير الإعلان فى ضمان نجاح أى سلعة بعينها، يبدو صحيحا كذلك أن أساليب التمثيل المعاصرة فى الإعلان (وبخاصة فى التلفزيون)، كلها مشتركة فى استراتيجية معينة. تتكون هذه الاستراتيجية من تعهد المنتجات التى غالبا ما تكون عادية، وبكميات كبيرة، ورخيصة، وربما رديئة، وجعلها تبدو مرغوبة نوعا ما، ويمكن الوصول إليها، كما يقول "زيمل". البضائع العادية المتقنة توضع فى منطقة شبه محصورة، كما لو كانت غير متاحة لأى شخص يمكن أن يدفع الثمن. الصور الذهنية الاجتماعية التى تصنع وهم الحصرية هذا، يمكن تسليط الضوء عليها باعتبارها "صنمية المستهلك" أكثر مما هى "صنمية السلعة". الصور الذهنية للمخالطة الاجتماعية (الانتماء، الجاذبية الجنسية، السلطة، التميز، الصحة، الألفة) وراء قدر كبير من الإعلان، تركز على تحويل المستهلك إلى درجة تصبح فيها السلعة المباعة تقريبا، هى ما يشغل باله تاليا. هذا العكس المزدوج للعلاقة بين الناس والأشياء وقلبها رأسا على عقب، يمكن اعتباره النقلة الثقافية الحاسمة فى الرأسمالية المتقدمة.

للعلاقة بين المعرفة والسلعة جوانب كثيرة لم نتناولها هنا، إلا أن الفكرة الضرورية فى هذا المقام هى: حيث إن السلع تنتقل عبر مسافات طويلة (مؤسسية، وزمنية ومكانية) فإن المعرفة بشأنها كثيرا ما تصبح جزئية أو متناقضة أو متمايزة؛ إلا أن هذه الاختلافات نفسها قد تؤدى إلى زيادة حجم الطلب عليها (عن طريق آليات دورات القيمة أو التحقق من الأصالة أو الرغبات المحبطة)؛ وبالنظر إلى عالم السلع باعتباره سلسلة متغيرة من مسارات (منظمة ثقافيا)، يمكن أن نجد أن سياسة التحول، مثلها مثل سياسة الحصر، غالبا ما تكون مرتبطة بإمكانية أو واقع تبادل السلع مع أنظمة أخرى أكثر بعدا. على جميع المستويات، حيث يتفاعل نظام أصغر مع نظام آخر أكبر منه، يكون التفاعل المتبادل بين المعرفة والجهل بمثابة الباب الدوار الذى يسهل تدفق بعض الأشياء ويعوق حركة أشياء أخرى؛ وبهذا المعنى تكون حتى أكبر "المجامع المسكونية" للسلع نتاج تفاعلات معقدة ومتداخلة بين أنظمة محلية للطلب، متوافقة سياسيا.

خاتمة: السياسة والقيمة

بصرف النظر عن الإلمام ببعض الحقائق غير العادية بدرجة ما، واعتبارها صادرة عن وجهة نظر غير تقليدية، هل هناك أى فائدة عامة ترجى من النظر إلى الحياة الاجتماعية للسلع من الزاوية التى اقترحناها فى هذا الفصل من الكتاب؟ بم يخبرنا هذا المنظور عن القيمة والتبادل فى الحياة الاجتماعية، لم نكن نعرفه بالفعل، أو لم نكن قادرين على اكتشافه بطريقة أفضل؟ وهل هناك أى جدوى من اتخاذ الموقف الذى يرى أن السلع موجودة فى كل مكان، وأن فحوى وجوهر تبادلها ليس منبت الصلة بفحوى وجوهر أشكال التبادل الأخرى؟

السياسة، بالمعنى الواسع للعلاقات والافتراضات والنزاعات المتعلقة بالقوة والنفوذ، هى ما يربط بين القيمة والتبادل فى الحياة الاجتماعية للسلع. هذه الحقيقة

ليست واضحة فى التبادلات اليومية البسيطة للأشياء فى الحياة العادية، حيث يكون للتبادل ذلك المظهر الروتينى للسلوك المعتاد؛ إلا أن هذه التعاملات العادية المتعددة، ما كانت لتكون دون مجموعة من التوافقات حول ما هو مرغوب، وما يتضمنه "تبادل تضحيات" معقول، ومن المسموح له بممارسة أى نوع من الطلب المؤثر، وفى أى ظروف. "السياسى" فى هذه العملية ليس مجرد مؤشر وممثل لعلاقات الامتياز والسيطرة الاجتماعية. "السياسى" فى ذلك، هو ذلك التوتر المستمر بين الأطر القائمة (السعر والمساومة وما إلى ذلك) وجنوح السلع إلى انتهاك هذه الأطر. هذا التوتر نفسه له مصدره فى حقيقة أنه ليس لجميع الأطراف نفس المصالح فى أى نظام للقيمة، كما لا يوجد تطابق بين مصالح أى طرفين فى أى نوع من التبادل.

عند قمة كثير من المجتمعات نجد سياسات دورات القيمة والتحولات المحسوبة، التى قد تؤدى إلى مسارات جديدة لتدفقات السلع؛ وكتعبير عن مصالح النخب بالنسبة للناس العاديين، هناك سياسات الزى – *fashion* والقوانين والتنظيمات الاقتصادية، والمحظورات (التابوهات – *tabu*)، وكلها تقوم بتنظيم الطلب. وحيث إن السلع تفيض باستمرار عن حدود ثقافات معينة وتتجاوزها (وكذلك عن حدود أنظمة للقيمة بعينها)، يكون التحكم السياسى فى الطلب عرضة للتشوش والاضطراب باستمرار؛ ويمكن أن نلحظ فى عدد كبير من المجتمعات التناقض الشائع التالى. من مصلحة أولئك الذين فى السلطة أن يجمدوا تدفق السلع تماما، عن طريق خلق عالم "مغلق" للسلع، ووضع مجموعة من القوانين "الجامدة" التى تؤثر على حركتها. إلا أن طبيعة التنافس بين أولئك المتنفذين (أو المتطلعين إلى نفوذ أكبر) يجنحون إلى تخفيف تلك القوانين والقواعد وتوسيع رقعة السلع. هذا الجانب من سياسة النخب، غالبا ما يكون بمثابة "حصان طروادة" بالنسبة لتحولات القيمة. بقدر ما يتعلق الأمر بالسلع، فإن مصدر السياسات، هو التوتر بين هذين التوجهين.

رأينا أن مثل هذه السياسات قد تتخذ عدة أشكال: سياسة التحويل والعرض، سياسة الأصالة والتحقق منها، سياسة المعرفة والجهل، سياسة الخبرة الفنية والتحكم الاقتصادى، سياسة الخبرة الفنية والطلب الذى يتم تعبئته عمدا. المد والجزر داخل وبين هذه الأبعاد المتعددة للسياسات هو سبب تقلبات الطلب؛ وبهذا المعنى فإن السياسة هى الرابط بين أنظمة للقيمة وتدفقات معينة للسلع؛ ومنذ "ماركس – *Marx*" وعلماء الاقتصاد السياسى الأوائل، لم يكن هناك كثير من الغموض عن العلاقة بين السياسة والإنتاج، ونحن الآن فى وضع أفضل لإزالة الغموض عن جانب الطلب فى الحياة الاقتصادية.

هوامش الفصل الأول

(1) هذا الفصل من الكتاب مؤسس على مقدمتى الطويلة لكتابى: "*The Social Life of Things*" الصادر فى ١٩٨٦، والهدف هنا هو إلقاء المزيد من الضوء على الحجج التى وردت فى المقالة الأصلية، والتى تقدم تصورا مسبقا لما يتعلق بالتداول والتوسط والمادية التى تبقى ضمن مجال اهتمامى، ومازالت فى هذا الكتاب.

(2) بالبدء بـ "التبادل" أدرك أننى أتصدى لتوجه فى الأنثروبولوچيا الاجتماعية ينزع إلى تحويل بؤرة الاهتمام إلى "الإنتاج" من ناحية و"الاستهلاك" من ناحية أخرى، وقد كان هذا التوجه ردا له ما يبرره لما كان انشغالا مفرطا بـ "التبادل" و"التداول"؛ وعلى أية حال فإن زاوية السلعة تعد بإضاءة بعض القضايا فى دراسة التبادل، والتى كانت بدأت تبدو إما مضجرة أو شديدة الغموض.

(3) G. Simmel "The Philosophy of Money", London: Routledge, 1978 (1907).

(4) Ibid., 73.

(5) Ibid., 67.

(6) Ibid., 80.

(7) Ibid.,100.

(8) انظر كذلك كتاب *L. Dumont: "On Value (Radcliffe-Brown Lecture), Proceedings of the British Academy", (Vol. LXVI), London: Oxford University Press, 1980.*

(9) انظر: *I. Kopytoff, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process"* وذلك فى: *A. Appadorai, ed., "The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives", Cambridge: Cambridge University Press, 1968.*

(10) R. Firth. "Magnitudes and Values in Kula Exchange", in J. W. Leach and E. Leach, eds. "The Kula: New Perspectives on Massim", Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 89.

وانظر كذلك: *Alfred Schmidt (A. Schmidt "The Concept of Nature in Marx" London: New Left Books 1971)*

وذلك للاطلاع على نقد مشابه للنزعة "المثالية" فى دراسات ماركس، التى تتبنى وجهة نظر مفادها "حيث إن ماركس يختزل كل المقولات الاقتصادية فى العلاقات بين البشر، فإن العالم مكون من علاقات وعمليات وليس من أشياء مادية متجسدة"، ولعله من الواضح أن الإقرار غير الواعى بوجهة النظر "هذه"، يمكن أن يؤدى إلى المبالغة فى التنوع "غير الحصيف".

(11) D. Miller, ed. "Things Ain't What they Used to Be", Royal Anthropological Institute News" (RAIN) (أخبار المعهد الملكى للأنثروبولوجيا) ***1983, 59, 5-7.***

(12) انظر، على نحو خاص،

K. Marx, "Grundcisse: Foundations of the Critique of Political Economy", New York: Vintage Books, 1973.

(13) P. Sraffa, "Production of Commodities by Means of Commodities", Cambridge: Cambridge University Press, 1960, D. Seddon, ed., Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology", London: Frank Cass, 1978.

(14) انظر على سبيل المثال،

F. Perlin, "Proto- Industrialization and Pre-Colonial South Asia", Past and Present, 1983, 98 (1), 30-95.

(15) K. Marx, "Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production", Moscow, Progress Publisher, 1971, 48.

(16) Ibid.

(17) Ibid., 67.

(18) A. Chapman, "Barter as a Universal Mode of Exchange", L'Homme, 1980, 20 (3), 33-83.

(19) J. Baudrillard, "The Mirror of Production", St. Louis: Telos Press, 1975.

(20) Marx, "Capital", 86.

(21) *Chapman, "Barter as a Universal Mode of Exchange".*

(22) *Ibid., 68-70.*

(23) *Ibid., 67- 8.*

(24) *M. D. Sahlins, "Stone Age Economics", New York: Aldine de Gruyter, 1972.*

(25) *K. Hart, "On Commoditization", in E. Goody, ed., "From Craft to Industry: The Ethnography of Postindustrial Cloth Production", Cambridge University Press, 1982;*

S. J. Tambiah, "The Buddhist Saints of the Forest and Cult of Amulet: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism and Millennial Buddhism", Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

(26) *Dumont, "On Value";*

L. Hyde, "The Gift Imagination and the Erotic Life of Property", New York: Random House, 1979;

C. A. Gregory, "Gifts and Commodities", London: Academic Press, 1982;

Sahlins, "Stone Age Economics";

M. T. Taussig, "The Devil and Commodity Fetishism in South America" Chapel Hill: University of North Çarolina Press, 1980.

(27) *Hart, "On Commoditization".*

(28) *P. Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", R. Nice, trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1977.*

(29) *M. Mauss, "The Gift", New York: W. W. Norton& Co., 1967, 70- 3.*

(30) *Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", 171.*

(31) أدرك أن استخدام مصطلحات من قبيل "*interest*" (مصلحة) و "*calculation*" (حساب) يثير مشكلات مهمة تتعلق بالدراسة المقارنة لـ "تقدير القيمة" و"التبادل" و"الهبة" و"التجارة"، ورغم خطورة تصدير نماذج وافتراضات منفعية (بالإضافة إلى مثيلاتها، "النزعة الاقتصادية – *economism*" و"الفردانية الأوروأمريكية – *Euro-American Individualism*"، رغم خطورة ذلك، فإنه من العمد

بنفس الدرجة الاحتفاظ للإنسان الغربي بحقه فى أن يكون مهتما أو صاحب مصلحة فى الأخذ والعطاء فى الحياة المادية. المطلوب، وما ليس موجودا الآن سوى فى حالة جنينية (انظر *H. Medick and D. Sabean, eds., Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship, Cambridge: Cambridge University press, 1984)*

هو إطار للدراسة المقارنة بين الأنماط الاقتصادية التى ترتبط فيها التغيرات الثقافية فى "الذات" و"الشخص" و"الفرد" (بحسب جريتس – *Greetz* و "دومو – *Dumont*" بدراسة مقارنة لـ "الحساب" (بحسب بورديو – *Bourdieu*) و"المصلحة" (بحسب سالينز – *Sahlins*)، وبعد إيجاد مثل هذا الإطار، فحسب، سيكون بالإمكان دراسة دوافع وأدوات وغايات وكنه النشاط الاقتصادى على نحو مقارن بالفعل.

(32) Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", 111.

(33) Tambiah, "The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets";

J. Baudrillard, "Le Système de Objets", Paris: Gallimard, 1968;

"The Mirror of Production, St. Louis: Telos Press, 1975;

"For a Critique of the Political Economy of the Sign, St. Louis: Telos Press, 1981;

M. D. Sahlins, "Culture and Practical Reason", Chicago: University of Chicago Press, 1976; and M. Douglas and B. Isherwood, "The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption", New York: Basic, 1979.

(34) Simmel, "The Philosophy of Money"

(35) Kopytoff, "The Cultural Biography of Things."

(36) Simmel, "The Philosophy of Money", 138.

يتصور مسبقا فكرة أن الأشياء تتحرك داخل وخارج الحالة السلعية، وذلك فى سياق مختلف تماما، كما يشير إلى منشأها الأرسطى.

(37) P. Bohannan, "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv", American Anthroplogist, 1955, 57 (1) 60- 70.

(38) J. N. Gray. "Lamb Auctios on the Borders," European Journal of Sociology, 1984, 25 (1), 59- 82,

وهو دراسة ممتازة متأثرة كذلك بأفكار "زيمل – *Simmel*" عن تشعبات القيمة التى يمكـن أن تغـير طبيعـة التبادل عبر الحدود الثقافية، كما أن دراسته عن مزادات الضأن العلنية فى منـاطق الحـدود الإنجليزيـة – الأسكتلندية، كذلك، تصوير إثنوجرافى ثرى لما أطلقـت عليـه "دورات القيمـة – *tournaments of value*".

(39) Simmel, "The Philosophy of Money", 80.

(40) J. A. Price, "The Silent Trade," Research in Economic Anthropolgy, 1980, 3, 75- 96.

(41) Hart, "On Commoditization"

(42) أنا مدين بالفضل لـ "نلسون إتش. إتش. جرابرن – ***N. H. H. Graburn*** " (***N.H.H.Graburn, "Ethnic and Tourist Arts", Berkeley: University of California Press, 1976).***

الـذى اسـتلهمت اسـتخدامه لمـصطلحات "موكيـت – *Moquet*" الأصـلية فى تـصنيفه للفنـون العرقيـة والسياحية.

(43) Kopytoff, "The Cultural Biography of Things."

(44) N. D. Munn, "Gawan Kula: Spatiotemporal Control and Symbolism of Influence", in Leach and Leach,eds., "The Kula".

(45) E. Leach, "The Kula: An Alternative View," in Leach and Leach, eds., "The Kula".

(46) B. Malinowski, "Argonauts of the Western Pacific," London: Routledge, 1978 (1922).

(47) S. Campbell, "Kula in Vakuta: The Mechanics of Keda," in Leach and Leach, eds., "The Kula" 203- 4.

(48) S. Campbell, "Kula in Vakuta: The Mechanics of keda."

(49) Following R. Cassady, "Exchange of Private Treaty," Austin: Bureau of Business Research, University of Texas at Austin, 1974.

(50) R. Firth, "Magnitudes and Values in Kula Exchange," in Leach and Leach, eds., "The Kula", 91.

(51) Campbell, "Kula in Vakuta: The Mechanics of Keda," 245- 6.

(52) R. Firth, "Magnitudes and Values in Kula Exchange," in Leach and Leach, eds., "The Kula",101.

(53) A. J. Strathern, "The Kula in Comparative Perspective," 80; F.H.Damon, "What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island," 339- 40, in Leach and Leach, eds., "The Kula".

(54) Damon, "What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island," 339.

(55) A.B. Weiner, "A World of Made is not a World of Born: Doing Kula on Kiriwana," in Leach and Leach eds., "The Kula"; Damon, "What Moves the Kula"; Campbell, "Kula in Vakuta;" Munn, "Gawan Kula".

(56) Bohannan, "Some Principles of Exchange and Investment among Tiv."

(57) Weiner, "A World of Made is not a World of Born," 164-5.

(58) Munn, "Gawan Kula," 283.

(59) Ibid, 301.

(60) Damon, "What Moves the Kula," 317- 23.

(61) كان مما حفزنى عند صوغ عبارة "دورات القيمة – Tournaments of Value"، استخدام "ماريوت –Marriot" لمفهوم دورات المرتبة "rank"، فى إطار مختلف تماما، وذلك فى: (M.Marriot, "Caste-Ranking and Food Transactions: A Matrix," in M.B. Singer and B.S. Cohn, eds., "Structure and Change in Indian Society," Chicago: Aldine, 1968).

(62) فى تناوله للمعارض والأسواق العالمية، أشار "بيرتون بينيدكت – Burton Benedict" إلى عناصر المنافسة واستعراض المكانة والمرتبة المرتبطة بالحدث، وذلك فى:

(B. Benedict "The Anthropology of World's Fairs: San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915," London: Scolar Press, 1983, 6).

(63) Leach, "The Kula," 535.

(64) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign", 121.

(65) *Ibid, 117.*

(66) *Kopytoff, “The Cultural Biography of Things.”*

(67) *M. Gluckman, “Essays on Lozi Land and Royal Property,” Research in Economic Anthropology, 1983, 5 (1), 1- 94.*

(68) *W.H. Davenport “Two Kinds of Value in the Eastern Solomon Islands,” in Appadurai, ed., “The Social Life of Things”.*

(69) *Kopytoff, “The Cultural Biography of Things.”*

(70) *P. Geary, “Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics,” in Appadurai, ed., “The Social Life of Things”.*

(71) *G. Geertz, “Ports of Trade in Nineteenth- Century Bali;”Research in Economic Anthropolgy, 1980, 3, 109- 22.*

(72) *P.D.Curtin, “Cross-Cultural Trade in World History”, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 58.*

(73) *M. Douglas, “Primitive Rationing: A Study in Controlled Exchange,” in R. Firth, ed., Themes in Economic Anthropology, London: Tavistock, 1967.*

(74) *Ibid., 69.*

(75) انظر كذلك: *Dumont, “On Value”, 231.*

(76) يعد مقال "جى زيمل – *G. Simmel*" بعنوان: *“Fashion”* المنشور فى: *American Journal of Sociolgy 1957, 26 (6), 541-58* بحثا أصيلا فى المنطق الثقافى للزى *“Fashion”*. انظر كذلك للإشارة إلى تحليل "بوجل – *Bougle*" لأنماط الاستهلاك فى قرى الهند كما جاء فى كتاب "كريستوفر بايل – *Christopher Bayly*" بعنوان: *The Origins Swadeshi (Home Idustry): Cloth and Indian Society, 1700- 1930,” in Appadurai, ed., The Social Life of Things) and Max Weber (M.Weber, “Classes, Status Groups, and Parties,” in W.C.Runciman, ed., Max Weber: “Selections in Translation,” Cambridge: Cambridge University Press, 1978[1992]*

(77) *M.D.Sahlins, “Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom”, Ann Arbor: University Press of Michigan Press, 1981, 44- 5.*

(78) *N.H.H. Graburn, "Ethnic and Tourist Arts," Berkeley: University of California Press, 1076.*

(79) هناك مثال جيد على هذه العملية فى:

H. Hencken, "How the Peabody Museum Acquired the Mecklenburg Collection," in "Symbols" (Vol. 2-3), Peabody Museum: Harvard University, 1981.

(80) *B. Spooner, "Weavers and Dealers: The Authenticity of an Oriental Carpet," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective", Cambridge: Cambridge University Press, 1986.*

(81) *Kopytoff, "The Cultural Biography of Things."*

(82) *Bohannan, "Some Principles of Exchange and Investment Among the Tiv."*

(83) *L.V. Cassanelli, "Quat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things."*

(84) استخدامى هنا لمصطلح "مسكونى – *ecumene*" إنما هو فى حقيقة الأمر تطويع لاستخدام "مارشال هودجسون – *Marshall Hodgson*" له فى كتابه:

The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization", Chicago: University of Chicago Press, 1974.

(85) قارن كذلك بفكرة "ألسوب – *Alsop*" أن جمع الأعمال الفنية لاقتنائها إنما يجعلها متحررة من إطار استخدامها السابق ويجردها من أهدافها الاجتماعية. انظر:

J.W. Alsop, "The Rare Art of Traditions: The History of the Art Collecting and its linked Phenomena," Princeton: Princeton University Press, 1982).

(86) جدير بالذكر أنه برغم التناقض البادى بينهما، فإن هناك صلة وثيقة بين التجارة والفن، على الأقل من وجهة نظر الحياة المادية للمجتمعات الأقل تعقيدا. كلاهما يتضمن ما يمكن أن يطلق عليه "إبراز قصدية الشىء" وإن بطرق مختلفة. الفن السياحى يبنى على هذه الصلة.

(87) *M. Tompson, "Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value", Oxford: Oxford University Press, 1979.*

(88) *Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of the Sign".*

(89) *A. Gell, "Newcomers to the World of Goods: Consumption among the Muria Gonds," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things".*

(90) *C.A. Bayly, "The Origin of Swadeshi (Home Industry); Cloth and Indian Society, 1700- 1930", in Appadurai, ed., "The Social Life of Things".*

(91) *Douglas and Isherwood, "The World of Goods".*

(92) *Baudrillard, "Le Systèm des objets; "The Mirror of Production; For a Critiquė of the Political Economy of the Sign".*

(93) *Douglas, "Primitive Rationing".*

(94) *Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of the Sign".*

(95) *Bourdieu, "Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste, "Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.*

(96) *Curtin, "Cross-Cultural Trade in World History."*

(97) *Kopytoff, "The Cultural Biography of Things".*

(98) *C. Renfrew, "Varna and the Emergence of Wealth in Prehistoric Europe," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things".*

(99) *G. Dalton, "The Impact of Colonization on Aboriginal Economies in Stateless Societies", Research in Economic Anthropology, 1978, 1 (1), 131- 84; Strathern, "The Kula in Comparative Perspective".*

(100) *S. Stewart: "On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection," Baltimore: John Hopkins University Press, 1984.*

(101) *W. Sombart, "Luxury and Capitalism", Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.*

(102) *C. Mukerji, "From Graven Images: Patterns of Modern Materialism," New York: Columbia University Press, 1988.*

(103) *J.U. Nef. "Cultural Foundations of Industrial Civilization", New York: Harper, 1958.*

(104) انظر كذلك:

R. Goldthwaite: "The Empire of Things: Consumer Culture in Italy",

وهى ورقة بحثية مقدمة في:

Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, November 10, 1983.

(105) Mukerji, "From Graven Images", 166-209.

(106) Sombart, "Luxury and Capitalism," 145- 66.

(107) انظر بشكل خاص:

Weiner, "A World of Made is not A world of Born."

(108) S.W. Mintz, "Time, Suger and Sweetness," Marxist Perspectives, 1979, 2 (4), 56-73.

F. Braudel, "The Wheels of Commerce", New York: Harper& Row, 1979.

(109) Mukerji, "From Graven Images", Chapter 1.

(110) E.E. Evans-Pritchard, "Witchcraft, Oracles and Magic among the Azanda," Oxford Clarendon Press, 1967 (1973).

(111) M.T. Taussig, "The Devil and Commodity Fetishism in South America," Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

(112) N.D. Munn, "The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes", Journal de la Société des Océanistes, 1977, 33 (54), 39- 53.

(113) S. Gudeman, "Rice and Sugar in Panama: Local Models of Change",

ورقة مقدمة في:

Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, October 6, 1984.

(114) انظر: *Spooner, "Weavers and Dealers".*

(115) C. Geertz, "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou," in C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen, eds., Meaning and Order in Moroccan Society," Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

(116) Ibid., 224.

(117) Munn, "The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes".

(118) D. Swallow, "Production and Control in the Indian Garment Export Industry," in E. Good, ed., "From Craft to Industry: The Ethnography of Proto-Industrial Cloth Production", Cambridge University Press, 1982.

(119) Graburn, "Ethnic and Tourist Arts".

(120) Spooner, "Weavers and Dealers".

(121) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign", Bourdieu, Distinction.

(122) W. Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", in H. Arendt, ed., Illuminations, New York: Harcourt, Brace & World, 1968.

(123) Ibid., 243.

(124) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign", 103.

(125) Ibid., 185.

(126) Mukerji, "From Graven Images."

(127) D. Geary, "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things".

(128) W. M. Reddy, "The Structure of a Cultural Crisis: Thinking about Cloth in France Before and After the Revolution", in Appadurai, ed., "The Social Life of Things".

(129) Graburn, "Ethnic and Tourist Arts".

(130) A. Gell, "Newcomers to the World of Goods: Consumption among the Muria Gonds," in Appadurai, ed., "The Social Life of Things".

(131) B. Benedict, "The Anthropology of World's Fairs: San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915, London: Scholar Press, 1983.

C. Breckenridge, The Subject of Objects: The Making of a Colonial High Culture, unpublished paper, 1984.

(132) Baudrillard, Le Systeme des Objects; For a Critique of the Political Economy of the Sign;"

Stewart, "On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection."

(133) M. Weber, "The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism, T. Parsons, trans., New York., Charles Scribner's Sons, 1958;

Sombart "Luxury and Capitalism;

Nef, "Cultural Foundations of Industrial Civilizations";

Braudel, "The Wheels of Commerce";

R.S. Lopez, "The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950- 1350, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971;

J. Thirsk, Economic Policy and Projects, Oxford: Clarendon Press, 1978.

(134) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign";

Bourdieu, "Distinction";

Douglas and Isherwood, "The World of the Goods;

Mukerji, "From Graven Images;

Sahlins, "Culture and Practical Reason".

(135) R. Collins, "The Credential Society, New York: Academic Press, 1979;

P. Dimaggio, "Cultural Entrepreneurship in Nineteenth Century Boston: The Creation of an Organizational Base for High Culture in America", Media, Culture & Society, 1982, 4 (1), 33-50;

T.T.J. Lears, "No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880 – 1920, New York: Pantheon Books, 1981;

G. Marcus, "Spending: The Hunts, Silver and Dynastic Families in America," European Journal of Sociology, 1985, 26 (2), 224- 59;

M. Schudson, "Advertising, the Uneasy Persuasion: Its Dubious Impact on American Society, New York: Basic Books, 1984.

(136) انظر على سبيل المثال:

F.G.Adams and J.R.Behrman, "Commodity Exports and Economic Development", Lexington, MA: Lexington Books, 1982.

(137) C. Nappi, "Commodity Market Controls: A Historical Review," Lexington, MA: Lexington Books, 1979.

(138) E.J.Dies, "The Wheat Pit", Chicago: Argyle Press, 1925;

"The Plunger: A tale of the Wheat Pit", New York: Covici

(139) Marcus, "Spending".

(140) G.W.Azoy, "Buzkash, Game and Power in Afghanistan," Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

(141) M.J. Powers, "Getting Started in Commodity Futures Trading", Columbia: Investor Publications, 1983, 47.

(142) Baudrillard, "For a Critique of the Political Economy of Sign".

(143) P. Worsley, "The Trumpet Shall Sound: A Study of the "Cargo" Cults in Melanesia, London: MacGibbon & Kee, 1957.

(144) G. Cochrane, "Big Men and Cargo Cults", Oxford: Clarendon, 1970.

(145) Taussig, "The Devil and Commodity Fetishism in South America".

(146) Collins, "The Credential Society".

(147) Bourdieu, "Distinction".

(148) Schudson, "Advertising the Uneasy Persuasion".

(149) D. Hobdige, "Travelling Light: One Route into Material Culture," RAIN (Royal Anthropological Institute News), 1981, 59, 11-13; Bourdieu, "Distinction"

الفصل الثانى

كيف تصنع التواريخ الجغرافيا
الانتشار والسياق من منظور عالمى

التدفقات الثقافية العالمية.

تتحرك "الأشياء" الثقافية الآن، بما فى ذلك الصور الذهنية واللغات وتصفيفات الشعر، عبر الحدود الإقليمية والدولية أسرع من ذى قبل. هذا التسارع ناتج عن سرعة وانتشار الإنترنت والنمو النسبى المواكب فى مجالات السفر، ووسائط الاتصال العابرة للثقافات، والإعلان فى العالم. قوة المؤسسات العالمية فى زيادة مصادر جوانب كثيرة من أنشطتها، من التصنيع والتوزيع إلى الإعلان والتجارة، تعنى أن قوة رأس المال العالمى تتضاعف الآن عن طريق الربط النفعى بين المصطلحات الثقافية والرموز ومراكز العمالة والتوجهات نحو الربح والمخاطرة. قضية المخاطرة فى الحقبة الحالية للتمويل المالى سيتم تناولها فى الجزء الثالث على أية حال؛ ولكن يضاف إلى ذلك أن هذه الحركة المتفجرة والمتقلبة فى السلع والموضات والمعلومات تأتى متسقة مع زيادة التدفقات فى كل من السياسات الثقافية الواضحة فى أقوى صورها فى خطاب حقوق الإنسان، وفى اللغات الجديدة لكل من الإسلام والمسيحية الراديكاليين، وخطاب نشطاء المجتمع المدنى، الذين يريدون تعزيز أفكارهم ورؤاهم عن الإنصاف والمساواة والاستحقاقات والمواطنة العالمية، كما سنرى فى الدراسات المفصلة للنشاطية الحضرية فى العالم فى الجزء الثانى من هذا الكتاب؛ على أن محركات التحديث تظل

ملمحا رئيسيا للتدفقات الثقافية العالمية. الآن، تتنافس المؤسسات العالمية على أسواق مثل التكنولوچيا الحيوية والإعلام الرقمى ومياه الشرب والطاقة والاعتمادات والمشتقات المالية (كما نعرفها الآن)، وغيرها من أسواق السلع التى كانت موجودة من قبل، ولكن بشكل محدود.

فى الوقت نفسه، ظهرت الأسواق غير الرسمية وغير القانونية فى كل مكان لتربط بين المجتمعات والدول فى أنحاء العالم. هذه الأسواق الجانبية، التى تتضمن التجارة فيها الأعضاء البشرية والسلاح والمعادن وأعمال الجنس — وهذه مجرد أمثلة — تستخدم امكانيات الإنترنت والهواتف الخلوية وغيرها من وسائل الاتصال التكنولوچية المتقدمة استخداما واسعا؛ كما تفيد تماما من الأساليب المتفاوتة فى مراقبة وضبط الحدود القومية، وتدمير كثير من الاقتصادات الريفية، وفساد الدول فى أجزاء كثيرة من العالم. مثل هذه الدوائر غير القانونية للسلع، فى أفريقيا على سبيل المثال، هى التى تأتى باقتصادات بائسة إلى موانئ رئيسية ومحاور تجارية مهمة مثل روتردام، عن طريق الحركة العالمية للبضائع المألوفة مثل الثلاجات وأجهزة التكييف والسيارات وغيرها من السلع الاستهلاكية المعمرة. سوق الماس مكون من شبكات معقدة تربط المناجم بالجيوش بوسطاء التقطيع والصقل والتسويق فى الهند، إلى جانب تجار رئيسيين وصالات عرض فى لندن وأنتويرپ ونيويورك، والآن هى على صلة وثيقة بمظاهر وشواهد عنف اجتماعى شديد التطرف، فى أماكن مثل سيراليون وجمهورية الكونغو وأنجولا[1].

من المهم أن ندرك أن دوائر السلع المختلفة هذه، هى نفسها متصلة ببعضها البعض، وبالتالى فإن قدرة اللاعبين الماليين الدوليين على تحريك مبالغ هائلة إلكترونيا عبر الحدود، وخلق واستغلال أسواق مالية جديدة فى أنحاء العالم، هذه القدرة أدت كذلك إلى ظهور تباينات جديدة فى بعض مدن العالم الضخمة — ***megacities***، كما

كانت وراء الانهيارات المالية العالمية الحديثة. هذه الاختلالات، وفى ذهنى مدن مثل مومباى وهونج كونج وساوپاولو، هى وقود لنمو طبقات مدينية دنيا واسعة، تغذى بدورها جماعات الجريمة العالمية الكبرى المتورطة فى أعمال التهريب التقليدية والتجارة عبر الحدود، وسياسات الإرهاب المدينى الجديدة، بدرجة ما؛ والنوع الأخير من الجريمة المسيسة، ترتكبه شبكات إجرامية خرجت من مومباى وموجودة الآن فى كراتشى ودبى وكتمندو وبانكوك وغيرها. هذه الشبكات تخلق جغرافيا جديدة تربط الخليج الفارسى بأجزاء مختلفة بجنوب شرق آسيا، وهى متورطة بشكل مباشر فى سياسات العنف فى كشمير وغيرها فى جنوب القارة، ومرتبطة بالعلاقات السلعية التى ذكرناها؛ كما أنها تمثل جزءا من البنية التحتية المالية لشبكات مثل "تنظيم القاعدة"، هذا التنظيم الذى نبت أصلا فى تربة المؤسسات الإنشائية المعولمة لعائلة "بن لادن".

بدراسة وتحليل هذه الشبكات والسلاسل السلعية العديدة، نستنتج أن الأشكال الجديدة للانتشار والتداول، المتمثلة فى الأسواق المالية العالمية والأدوات والتنظيمات، تؤثر كذلك فى الرسملة – ***capitalization*** الكلية للسلاسل السلعية الأقدم، سواء القانونية أو غير القانونية، مثل تلك المتورطة فى تدفقات العمالة والمخدرات والسلاح والمعادن النفيسة. باختصار شديد، هذه الأشياء تتراكب مع أشياء أخرى أقدم منها فتحولها وتقويها. العولمة تخلق علاقة أكثر تقلبا والتباسا بين رأس المال المالى وغيره من أشكال رأس المال، كما تخلق علاقة أكثر خطرا بين التدفقات العالمية للسلع وسياسات الحرب والأمن والسلام فى كثير من المجتمعات.

العامل الرئيسى الآخر فى كل سلاسل تبادل السلع، التى تتراوح بين الأبسط والأكثر تعقيدا، هو ذلك النمو المتفجر فى الوسائل المتقدمة لتتبع وحفظ وتشارك المعلومات إلكترونيا سواء من جانب الدولة أو خصومها؛ وبالنسبة للعالم ككل، فإن

تعقد التدفقات الثقافية العالمية وتشابكها، له تأثير كبير وعميق على ما أطلقت عليه ذات يوم "إنتاج المحلية – *production of locality*"، وإنتاج "الذاتية المحلية – *local subjectivity*"[(2)].

هذه التدفقات والشبكات تمزج النماذج الأقدم من التثاقف – ***acculturation*** والاحتكاك الثقافى والاختلاط، حيث تأتى هى الأخرى بعناصر ومواد جديدة لبناء "الذاتية". تدفق حركة صور المعاناة فى العالم مثلا، يخلق جماعات اجتماعية حديثة تتعاطف وتتماهى مع أصحابها وتغضب لهم، عبر مسافات ثقافية كبيرة؛ فارتداء الحجاب فى أوروبا على سبيل المثال، وهو نفسه أمر مُختَلف عليه فى دول كثيرة من العالم الإسلامى، يصبح "نقطة انفجار" بالنسبة للتعليم والزى وسلطة الدولة فى دول مثل فرنسا، التى كانت على مدى تاريخها "مرتاحة" مع رموز الهوية الدينية البسيطة المتعارف عليها.

انتشار خطاب حقوق الإنسان فى قاموس السياسة منذ ميلاد الأمم المتحدة، مثال واضح آخر على التدفق العالمى المضطرد، ففى نصف القرن التالى لذلك أفرزت كل المجتمعات التى نعرفها، تقريبا، أفرادا وجماعات لديهم وعى جديد بوضعهم السياسى فى إطار حقوق الإنسان؛ كما أن الأقليات من كل نوع، بمن فى ذلك النساء والأطفال والمهاجرين واللاجئين والسجناء السياسيين وغيرهم من المواطنين الضعفاء، لديهم الآن القدرة على ممارسة ضغوط على الدولة لاحترام حقوقهم الإنسانية. هذه العملية لها أهمية خاصة فى تاريخ الأنثروبولوجيا، حيث إنها تنقل الواقع الاجتماعى للفوارق والتباينات الثقافية إلى عالم السياسة مباشرة، كما تربط التنوع الثقافى بالحقوق الإنسانية الأكثر أهمية وعمومية.

هذه العملية ليست حميدة تماما ولا تخلو من خطر: ففى حالات كثيرة، يكون لما أسميه بـ "الأعداد الصغيرة"[(3)] القدرة على الضغط بمطالب سياسية أكبر بدعوى

الاختلاف الثقافى، وينتج عن هذه الضغوط تعبئة عرقية – قومية تسهم فى تهيئة الظروف لإبادة جماعية. كذلك شهدت أوروبا كثيرا من ردود الفعل منذ أحداث العنف فى يوغوسلافيا السابقة فى أوائل التسعينيات، بما فى ذلك ارتفاع الأصوات المطالبة بحق معارضة الهجرة فى فرنسا والنمسا والسويد وألمانيا وإيطاليا؛ وقد تمكن مؤخرا "أندريه جنجرتش – ***Andre Gingrich***" و"ماركوس بانكس – ***Marcus Banks***"[(4)] فى التوصل إلى شبه إجابة عن هذه المشكلة من وجهة نظر أنثروبولوچية. الانتشار العالمى لقيم حقوق الإنسان هو كذلك علامة على الأشكال والصيغ القانونية والشرعية المعقدة، المؤثرة الآن فى العلاقة بين النظام والفوضى فى كثير من المجتمعات التى تمر بتحولات سريعة.

باختصار، فقدت التدفقات الثقافية العالمية المواصفات الانتقائية والمعوقة التى كانت لها فى مراحل كثيرة من التاريخ الإنسانى، والتى كانت معظم المجتمعات أثناءها تستطيع أن تجد الوسائل التى تلائم بها النظم الخارجية للمعانى وتستوعبها داخل أطرها الكوزمولوچية الخاصة، وبالتالى تحدث تغيرا عن طريق المصادفة الجدلية.[(5)] التدفقات الثقافية اليوم، سواء أكانت دينية أو سياسية أو من إنتاج السوق، دخلت فى تصنيع الذاتيات المحلية، وبذلك تغيرت آليات تصنيع المعنى والمواد التى تم معالجتها بواسطتها؛ وعليه فإن المواطنين الغربيين والمشرعين والكثير من الليبراليين يناقشون أفكارا حول حقوق اللاجئين تتعلق بالتعددية الثقافية والوطنية المزدوجة والحقوق الثقافية وغيرها – وكلها جديدة مثل الحوارات التى تستهدف التوفيق بينها. الفترة الحالية، من السبعينيات إلى الآن تقريبا، تتسم بالمثل بالتدفقات التى لا تقتصر على المادة الثقافية، بل تشمل كذلك الأشكال – ***forms*** الثقافية مثل الرواية والپالية والدستور السياسى والطلاق، وهذه مجرد أمثلة.

تدفق هذه الأشكال أو القوالب يؤثر فى العمليات التاريخية العالمية الرئيسية مثل القومية،[(6)] كما أن تدفقها يؤثر اليوم كذلك فى طبيعة المعرفة ذاتها مع تحرك وتحول

المجالات والأساليب وطرائق التفكير أثناء العملية. هناك أمثلة كثيرة على التدفقات العالمية للأشكال أو القوالب المعرفية المختلفة من بينها ألعاب الإنترنت فى الصين، ونمو تجارة اليوم فى المخزونات فى أماكن مثل طوكيو وشانغهاى وغيرهما، وكتابة دساتير فى مجتمعات كانت ملكية سابقا مثل نيبال، وشيوع أشكال ونماذج بصرية مثل المانجا – ***Manga*** اليابانية.

العلاقة بين أشكال الانتشار وانتشار الأشكال، مهمة جدا لفهم هذه التدفقات الثقافية. هناك أشكال أو قوالب مثل الروايات والأفلام السينمائية والصحف، تجد مسارات ودوائر انتشار مستقرة مثل تلك الموجودة فى الدين والهجرة والتجارة، إلا أن هناك أشكالا ثقافية أخرى مثل الباليه والرسوم المتحركة وتصوير الأزياء والنشاطية السياسية، تخلق دوائر انتشار لها لم تكن موجودة من قبل. وهكذا، فإن القرن الواحد والعشرين يشهد توترات جديدة بين القوالب والأشكال الثقافية المنتشرة بالفعل، وتلك الناشئة، والدوائر أو الشبكات التى تدخل فيها الثقافة بدرجة ما، والتى تشكل وتغطى مسارات الانتشار المختلفة. هذه البنية المزدوجة للأشكال والقوالب الثقافية العالمية، تفرز كذلك ما يمكن أن نعتبره بمثابة "مطبات صناعية" أو عقبات فى طريق الكثير من التدفقات الثقافية. الدولة الصينية، على سبيل المثال، حريصة على ضبط وتقييد الإنترنت استنادا إلى حقها فى ضبط وتقييد المعلومات وفرض الأخلاقية الاجتماعية، تماما مثلما يستخدم أعضاء حركة فالون جونج – ***Falun Gong*** الأساليب العالمية للاحتجاج والاتصال لإضعاف شرعية الدولة الصينية. كذلك يستخدم النشطاء فى مجال الإسكان كامل قوة حلفائهم والدوائر العالمية المناصرة لهم لإعاقة قدرة الحكومات والمحليات على إزاحة سكان الأحياء الفقيرة والعشوائيات، وهو موضوع سيتم تناوله بالتفصيل فى سياق الهند فى الجزء الثانى. المدافعون عن حقوق المرأة، فى سباق يومى مع من يستخدمون الدوائر الثقافية العالمية لمناقشة وتقنين

وجهات نظرهم فى سياسات النوع، باسم قيمة الاختلاف الثقافى. وهكذا، تنطوى هذه التدفقات الثقافية على تناقض لافت، حيث إنها تخلق بعض العقبات التى تقيد حركتها، وفى الوقت نفسه تسهل لنفسها، على نحو غريب، عملية عبور الحدود الثقافية. بإيجاز شديد أقول: حيث إننى أعرف أن هناك باستمرار تدفقا وتبادلا واختلاطا عبر الحدود الاجتماعية، فى التاريخ الإنسانى، فإننى أتناول المدى الطويل – *longue durée* بجدية بالغة. كون القوى المحركة نفسها هى التى تنتج تدفقات ثقافية مختلفة، كما تنتج نفس العقبات والمطبات والحفر التى تعترض حرية حركتها، يمثل تطورا بالغ الأهمية، وجديدا، فى فهمنا للتدفقات الثقافية فى عصر العولمة؛ كما ينبغى أيضا أن يكون مدعاة لإراحة وتهدئة القلقين، خشية أن تفرز التدفقات العالمية نظاما ثقافيا بسيطا متجانسا يغطى الكرة الأرضية.

بعض الإشكاليات المنهجية.

لبعض الوقت، ظل علماء الاجتماع والمتخصصون فى دراسات المناطق يتساءلون أمام مشكلة رئيسية، وهى كيف يمكن لنا أن نقارن بين الأشياء الاجتماعية فى عالم تبدو فيه متصلة ومترابطة ببعضها الآخر، سواء أكانت هذه الأشياء دولا أو أفكارا أو تكنولوچيات أو اقتصادات. الفكرة الكلاسيكية عن المقارنة، فى مجالات مختلفة، مثل الأدب المقارن واللغويات والأنثروبولوچيا تستند إلى مفهوم أن الأشياء التى نقارن بينها مغايرة، وعليه تبقى المقارنة بعيدة الاتصالية – *connectivity*. حتى فى مجالات مثل الأنثروبولوچيا والبيولوچيا التطورية، باهتمامها بأبوة أنماط مثل القرابة أو اللغة، فإن استراتيچية الترجمة تعاملت مع الأشياء بغرض المقارنة، كما لو كانت هذه الأشياء منفصلة أو داخل قوالب متمايزة؛ والواقع أن المقارنة كانت مرشدا لدراسة التاريخ وسلسلة النسب بدلا من العكس.

أود هنا أن أطرح فكرة مفادها أن علينا أن نميز مشكلة الانتشار عن مشكلة الاتصالية، وأن ننظر إلى المراحل المختلفة باعتبارها تتصف بمستويات مختلفة من الانتشار؛ فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكون هناك مراحل أو أطر تتسم بمستوى عال من الاتصالية دون أن يكون لها مستوى عال من الانتشار، مثلما فى حالة انتقال البوذية من الهند إلى مناطق كثيرة من آسيا فى الألفية الأولى من المسيحية. اليوم، نجد أنفسنا عند الطرف الآخر من الطيف: فنحن نعيش فى عالم، كلاهما فيه عند مستويات مرتفعة جدا. كثير من المجتمعات المتخلفة تكنولوجيا والمعزولة جغرافيا، هى مجتمعات محدودة فيما يتعلق بالاتصالية والانتشار؛ على أن هناك مجتمعات مثل تركيا المعاصرة وألمانيا بالرغم من مستوى الانتشار الواسع للعمال الأتراك الوافدين إلى ومن ألمانيا، لا يظهر عليها أى زيادة ملحوظة فى الاتصالية. سياسات القيمة التى عرضنا لها فى الفصل الأول، تناقش بالأساس مشكلة الانتشار بالنسبة للمعرفة فى الحياة الاجتماعية للأشياء، والواقع أن سياسات القيمة يمكن أن تعتبر منبثقة عن الاحتكاك بين الانتشار والاتصالية والخلاف بينهما فى الحياة الاجتماعية للأشياء، وهو ما يعقِّد مشكلة المقارنة عبر أنظمة القيمة.

عند التفكير فى دراسات المناطق، لابد أن يكون مفهوما لدينا أن التواريخ هى التى تصنع الجغرافيات وليس العكس، كما ينبغى أن ننأى بأنفسنا عن فكرة أن هناك حيزا من الفضاء الطبيعى يكتب عليه التاريخ قصته. على عكس ذلك، العوامل التاريخية والمؤسسات واللاعبون والقوى المختلفة هى التى تصنع الجغرافيا؛ وهناك بالطبع جغرافيات تجارية وجغرافيات أمم وجغرافيات دين وجغرافيات بيئية وأى عدد من الجغرافيات، إلا أن كلا منها يتم إنتاجه تاريخيا. هى جغرافيات لم تكن موجودة مسبقا لكى يعمل الناس فيها أو بدونها؛ وإدراك وفهم التواريخ باعتبارها منتجة للجغرافيات، يعد باستيعاب أفضل للمعرفة التى يتم إنتاجها فى الإنسانيات

والعلوم الاجتماعية و(حتى) العلوم الطبيعية، عن الطريقة التى تنشأ بها الأقاليم والمناطق وحتى الحضارات نتيجة عمل البشر. هذه النشأة تتضمن ما سبق أن أطلقت عليه "عمل الخيال"[7]، الذى يقوم به الناس وهم يكافحون لزيادة فرص بقائهم وتحسين آفاق قدراتهم وزيادة ثرواتهم وأمنهم. على مر التاريخ، كانت هذه الأنشطة، التى ليست بأى حال من الأحوال من نتاج الحداثة وحدها، هى التى ترسم ملامح ما أسميه بـ"إنتاج المخلية": أثناء ممارسة البشر قدراتهم الاجتماعية والفنية والإبداعية، بما فى ذلك القدرة على ممارسة العنف والحرب والأنانية البيئية، فإنهم - بالمعنى الحرفى للكلمة - ينتجون البيئات التى يعملون فيها، بما فى ذلك الطبيعة البيولوچية والفزيقية لتلك البيئات. فكرة أن التواريخ هى التى تصنع الجغرافيات، التى بدورها بالطبع تشكل ما يحدث للعوامل التاريخية، هذه الفكرة صحيحة وتصدق على كل المستويات، بما فى ذلك مستوى المدينة (انظر الجزء الثانى من هذا الكتاب). فى حقول عدة، العلاقة بين الانتشار والمقارنة والاتصالية تكشف عن توتر داخلى بين أساليب التناول البنيوية التى تؤكد على المقارنة، وتلك التى يمكن أن نطلق عليها "أساليب التناول التاريخية" التى تؤكد على الاتصالية؛ من هنا يكون السؤال هو ما إذا كنا نستطيع أن نتبنى منهجا لا يتطلب الاختيار بين تأكيد المقارنة وتأكيد الاتصالية، وللإجابة عن هذا التساؤل، علينا أن نعود إلى العلاقة بين "انتشار الأشكال وأشكال الانتشار".

انتشار الأشكال

أقصد بـ "الأشكال - ***Forms***" الإشارة إلى مجموعة من الظواهر التى تتضمن النماذج والأساليب الفنية والأنواع التى يمكن أن تكون "مسكونة" بأصوات ومحتويات ورسائل ومواد بعينها؛ ومن سوء الحظ أن اللغز الفلسفى فى فصل الشكل عن المضمون لا يمكن كشفه فى هذا الفصل من الكتاب؛ وباستخدام كلمة "الشكل -

form"، أود فحسب، أن أضع قضية الانتشار العالمى على مستوى أكثر تجريدا نوعا ما. أحدث الأشكال التى سوف نناقشها على هذا النحو هى "شكل الأمة" و"شكل الرواية" اللتان كانت العلاقة بينهما مثار جدل قوى من قبل "بينيدكت آندرسون – Benedict Anderson"[8]، عندما أعاد تعريف القومية بربطها بالرأسمالية، والأمة والرواية، والقراءة والمواطنة والمجتمعات المتخيلة والمتأثرة، كما كانت هناك تساؤلات إضافية عن كيفية انتشار شكل الرواية، وكيف تغير فى طريقه مع الأشكال (القوالب) والأجناس الأدبية الأخرى. انتشار شكل الأمة كان مادة دراسة أقل اتساعا، إلا أن "هومى بابا – Homi Bhabha"[9]، و"بنچامين لى – Benjamin Lee"[10]، وعددا قليلا آخر أوضحوا كيف أنه أيضا (انتشار شكل الأمة) يتحرك ويشغل مواقع محلية بصور متشابكة. مناقشة "الأمة الحميمة – intimate nation"، فى الفصل الخامس يصور لنا التساكن المعقد بين شكلين للأمة المتخيلة فى نفس الفضاء التاريخى والجغرافى؛ وبالمثل، يصور لنا تحليل العنف المفرط فى الفصل الرابع كيف يمكن أن تنتج الأشكال (القوالب) السياسية والطبية أشكالا وأنماطا غير متوقعة من الجراحة السياسية. بأسلوب أكثر تفاؤلا، الطريقة التى اتبعها "غاندى" للجمع بين عوامل النسب العميقة للعنف الملكى ونشر أفكار الحب والتسامح والعصيان المدنى الحديثة، هذه الطريقة تصور الأساليب غير المتوقعة التى يمكن أن يُنشِّط ويُحيى بها الانتشار عملية تهجين الأشكال التى قد تبدو متماثلة. فكرة الأمة، كذلك، تنتشر جزئيا بسبب إنتاج جماهير جديدة للقراءة وأشكال جديدة للكتابة والنشر. العبارة الدستورية الأمريكية العظيمة "نحن الشعب – We, The People"، كما يشير "بونى هونيج – Bonnie Honig"[11] و"چاى فليجلمان – Jay Filegelman"[12] من بين آخرين، هذه العبارة ليست مجرد عبارة أدائية فحسب، وإنما كذلك محرك انتشار متخيلات محلية أخرى عن الهوية الجمعية والمشروعات الديمقراطية. أمثلة الأمة والسرد، تذكرة مفيدة بأن الأشكال والأنماط المختلفة تنتشر عبر مسارات وتولد تفسيرات متنوعة وتنتج

جغرافيات مختلفة وغير متكافئة. هناك روايات بدون أمم، وأمم بدون روايات، وعليه فالعولمة ليست مشروعا كليا أو شاملا يستولى على جميع الجغرافيات بنفس الدرجة من القوة؛ والحقيقة أن انتشار الأشكال ينتج تجارب نوعية جديدة ومتمايزة، الكثير منها مجبر على التعايش فى ائتلاف غير متكافئ وليس سهلا. أحد الدروس التى نخرج بها هنا، هو أننا فى حاجة إلى أن نتحرك بحسم نحو ما هو أبعد من النماذج القائمة للتمازج والهجنة والانصهار والتوفيقية وغيرها، التى كانت دائما موجودة بوفرة على مستوى المضمون. بدلا من ذلك، نحن فى حاجة إلى سبر أغوار تعايش أشكال مثل الرواية والأمة، لأنها تنتج بالفعل أطرا جديدة من خلال تأثيرهما المتبادل.

كخطوة أولى لتفادى لغز المحلى والعالمى الذى يواجهه معظم العلماء، ربما يكون علينا القبول بأن العالمى ليس مجرد موضع أو مكان اتفاقى لاندماج أو اضطراب العناصر العالمية المنتشرة. العالمى هو موقع عمليات التحويل المتبادلة للأشكال المنتشرة مثل الأمة والرواية. مثل هذه التحولات تحدث عادة من خلال ما سبق أن أطلقت عليه "عمل الخيال" الذى ينتج المحلية. فى كتابى "العولمة على اتساعها" الصادر فى ١٩٩٦، أكدت على أن "المحلى" ليس مجرد رقعة مقلوبة من قماش القنب (*canvas*) تمت كتابة "العالمى" عليها، وإنما المحلى نفسه كان نتاج جهد متواصل. اليوم، من السهل نسبيا أن نقبل هذا الجدل أو أن نتفق معه، أو حتى أن نأخذه على علاته، إلا أننى أود أن أضيف أن هذا الجهد وهذا القبول هى قبل كل شىء أمر يتعلق بالأشكال والأساليب والمصطلحات، أكثر مما هى قصص أو نظريات أو أجساد أو كتب موجودة. وهكذا فإن شكل أو قالب الأمة يمثل عنصر انتشار أكثر حيوية وأهمية من أى أيديولوچية قومية. شكل أو قالب الرواية أكثر أهمية من أى مؤلف أو أى من تنويعات هذا الجنس الأدبى. فكرة "الشعب" أكثر أهمية من أى أيديولوچية شعبية. فكرة وثيقة قانونية تأسيسية لدولة قومية تفوق أهمية أى دستور.

أخيرا، "عمل الخيال" وانتشار الأشكال ينتج محليات، ليس عن طريق تهجين المحتوى أو الفن أو الأيديولوچية أو التكنولوچيا، ولكن عبر التفاوض والتوتر المتبادل بين كل منها. هذا التفاوض هو الذى يصنع الأوعية المعقدة التى تعزز تشكيل المضامين الفعلية للممارسة المحلية.

أشكال الانتشار

فى الختام، دعنا ننظر إلى أشكال الانتشار. هذه الأشكال أو القوالب مرتبطة بالدوائر التى تحدث من خلالها وسرعة حدوثها ومجاله.

ليست كل الأشياء تتحرك عبر الدوائر نفسها، فالبشر ينتقلون فى قوارب وسفن وقطارات وسيارات، والصور والكلمات والأفكار تتحرك عبر دوائر أخرى متنوعة تضم الآن ممرات إلكترونية متنوعة، والدم ينتشر عبر دورات معينة، والنقود عبر غيرها، والأسلحة والمخدرات والأمراض من خلال أخرى. كذلك فإن السرعة خاصية تدخل فى تشكيل انتشار القوالب المختلفة، وفى الوقت نفسه عنصر من عناصر هذه القوالب. غزو العراق فى ٢٠٠٣ على سبيل المثال يكشف بوضوح عن السرعات المختلفة التى كان ينتقل بها عدد كبير من الرسائل والمواد والقوات البشرية بالإضافة إلى تقارير وسائل الإعلام.

المجال المكانى ملمح تكوينى آخر فى عملية الانتشار. الأشكال (القوالب) المبنية عبر وسائط لغوية هى أجناس تحدث تأثيرا على أرضيات بعينها، ومن هنا فإن إدراكنا أن للانتشار نفسه خواص "تكوينية"، وبالتحديد متعلقة بالزمان والمكان والمجال، هذا الإدراك يجعلنى أعدل جدلى السابق بأن العلاقات غير المتكافئة بين مجموعة من "النطاقات" - استخدمت مصطلح "النطاقات العرقية"، هى التى أنتجت هذه الفواصل والفوارق فى الاقتصاد الثقافى العالمى؛ واليوم أود أن أجعل هذه

الفكرة أكثر ديناميكية بأن أقول إن "المطبات" والعوائق والفواصل والفوارق كلها نتاج مجموعة مختلفة من الدوائر والمجالات والسرعات المختلفة التى تميز انتشار العناصر الثقافية. هذه الفكرة توضحها لنا بعض الأمثلة من آسيا: لماذا لا يوجد تفاعل كبير بين صناعة الفيلم السينمائى فى "هونج كونج" و"مومباى" من ناحية الحبكة والشخصيات والسرديات والتمويل والإنتاج والتوزيع؟ صحيح أن صناع السينما فى "مومباى"، فى العقود القليلة الأخيرة، أدرجوا هونج كونج وسنغافورة وعددا من المواقع الأخرى فى أفلامهم، ولكن جزءا من السبب كان لتقليل تكاليف الإنتاج (بالنسبة للتصوير فى مواقع مثل لندن ونيويورك مثلا)، والجزء الآخر هو أن صناع السينما الهنود (وخاصة سينما ولاية تاميل نادو ومركزها مدراس) مفتونون بالثقافات الاستهلاكية الخاصة فى شرق آسيا. إلا أن العكس ليس صحيحا: فصناعات السينما الآسيوية الكبرى الأخرى مثل الصينية واليابانية لا تتجه جنوبا صوب الهند لإثراء أفكارها بما هو حديث؛ والسؤال: ولم لا؟ كم مواطنا صينيا من البر الرئيسى شاهد مسلسلا هنديا؟ كم هنديا شاهد واستمتع بفيلم صينى من البر الرئيسى للصين؟ كم مثقفا هنديا يستطيع مناقشة علاقة الهند بكوريا الشمالية مع أى سلطة؟ هل تساءل مثقفو الهند العلمانيون لم تتعامل الصين الشيوعية بكل تلك الغلظة مع الأقليات الدينية بها؟ تلك كلها أسئلة حول المطبات والعوائق والتداخلات فى ما يمكن أن يعتبر، وعلى عكس ما هو، مهرجان تفاعل ومشاركة بين الهند والصين. بشكل عام، من الإنصاف أن نقول إن أى حركة تجارية سريعة وكثيفة، ترجع إلى قوة سوق السلع والخدمات، وإلى رأس المال وتدفقاته وإلى نشاطات الإنتاج، وحيث تكون الحركة ضعيفة يكون ذلك فى الغالب الأعم بسبب انحيازات وأهواء ثقافية أو سياسات رسمية مختلفة. كل ما هو حديث ينشأ من التوتر بين الحركة الكثيفة، ونقيضها، فى التجارة. بعبارة أخرى، بينما من الصحيح أن التواريخ تصنع الجغرافيات، فإن شكل وقالب وقدرة هذه الجغرافيات على البقاء، كلها عرضة للعقبات والعوائق التى تعترض طريق التجارة.

لكى نفهم كيف يتم إنتاج "الغيرية – ***alterity***"(*) فى عالم معولم، لابد من أن نـضع فى اعتبارنا كلا من انتشار الأشكال أو القوالب وهو ما أكدته، وأشكال أو قوالب ذلـك الانتشار. أعتقد أن ما نحتاجه فى الواقع هـو نظريـة تقـيم علاقـة سـببية منطقيـة بـين أشكال الانتشار وانتشار الأشكال، ومثل هذه النظرية من شأنه أن يفيدنا عـن سـبب تحرك الجامعات بسرعة أقـل مـن سرعـة ***AK-47s*** مـثلا، ولمـاذا الديمقراطيـة، عـلى المستوى العالمى، أكثر احتراما من الرئاسة الأمريكية.

لمواجهة تحدى المقارنة فى سياق يتميز بدرجات عالية من الاتصالية والانتشار، وهو ما أعتقد أنه يميز عصر العولمة الذى نعيشه، نحن فى حاجـة إلى فهـم المزيـد عـن الأساليب التى تخلق بها "أشكال الانتشار" و"انتـشار الأشـكال"، الظـروف لإنتـاج المحلية – ***locality***. أؤكد عـلى المحليـة، لأن فى هـذه المحليـة تـستقر فى النهايـة كـل أرشيفاتنا المهمـة. المحليـات – ***localities***، فى هـذا العـالم، وفى هـذا النقـاش – هـى مفاوضات مؤقتة بين أشكال أو قوالب انتشار عالمية مختلفة، وهى ليست شواهد تابعة لما هو عالمى، المحليات هى الدليل الرئيسى على حقيقة وجوده.

(*) أن يكون الشىء غير الآخر، أو مغايرا له. (المترجم)

هوامش الفصل الثانى

(1) F. De Boek, "Garimpeiro Worlds: Digging, Dying and 'Hunting' for Diamonds in Angola", Review of African Political Economy, 2001, 28 (90), 549-62; C. Nordstrom, "Global Outlaws: Crime, Money and Power in the Contemporary World", Berkeley: University of California Press, 2007.

(2) Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(3) Appadurai, "Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger", Durham: Duke University Press, 2006.

(4) A. Gingrich and M. Banks, eds., "Neo-Nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology", London: Berghahn Books, 2206

(5) M.D. Sahlins, "Islands of History", Chicago: University of Chicago Press.

(6) B. Anderson, "Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism", London: Verso, 1991 (1983); "The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World", New York: Verso, 1988.

(7) Appadurai, "Modernity at Large".

(8) Anderson, "Imagined Communities".

(9) H.K. Bhabha, "Nation and Narration", New York: Routledge, 1990.

(10) B. Lee, "Peoples and Publics", Public Culture, 1998, 10 (2), 371- 94.

(11) B. Honig, "Declaration of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", American Political Science Review, 1991, 85 (1), 97- 113.

(12) J. Fliegelman, "Declaring Independence: Jefferson, Natural Language and the Culture of Performance", Stanford: Stanford University Press, 1993, ch.3.

الفصل الثالث

أخــلاقية الــرفض

النسب المزدوج لمبدأ اللاعنف في الهند

يبدأ هذا الفصل وينتهي بأفكار وتأملات عن الهند وعن مكان مبادئ "غاندى *Ghandi* –" عن "اللاعنف"، كشكل من أشكال الفعل السياسى، وكما يعتبر "غاندى" من أعظم من مزجوا الأفكار الهندوسية القديمة بالأفكار الغربية الحديثة، لصنع رؤية فريدة وفذة للاعنف والاحتجاج السياسى والتعبئة الأخلاقية، فهو كذلك نموذج متميز للتفاعل بين انتشار الأشكال السياسية وأوجه شبه كثيرة فى الممارسات الثقافية التقليدية والحديثة، وهنا يتطلب الأمر منا أن نكون مدركين جيدا للتوتر الكائن بين أشكال الانتشار وانتشار الأشكال. (انظر الفصل الثانى). هناك كم كبير من الأعمال التى تناولت "غاندى" ومكانه فى دراسات اللاعنف، إلا أن أحد الأسئلة الكثيرة التى مازالت مطروحة عن فكره وفعله، هو ذلك الذى يخص الصلة بين العنف واللاعنف فى سياسته؛ وعليه فإن الجدل الذى يطرحه هذا الفصل هو أن الأفكار والممارسات "الغاندية" مزدوجة النسب. فرع من هذا النسب يتصل بالأفكار الهندوسية عن الزهد والاجتناب والتعفف، وبشكل عام مع تقاليد التقشف والتنسك المستندة إلى القيم الأخلاقية والقدرات الخاصة المرتبطة بكبح شهوات الجسد؛ أما الفرع الثانى من هذا النسب فله علاقة مختلفة بعالم الحواس والنشاط الجنسى والقوة، ويعتمد على أفكار عن القرابة والتضحية والبسالة القتالية، وهذا التقليد الأخير ليس مشغولا على نحو خاص بإحداث ضرر للحياة الحسية، ويستمد مبادئه الأخلاقية من

المنطق القتالى للتضحية والحرب فى الفكر الهندوسى. هذان النسبان نفسيهما يعتريهما الالتباس وعدم الوضوح فى تراث الزهد القتالى فى الهند؛ وعليه سوف يستكشف هذا الفصل أيضا هذا الضرب من الزهد كمصدر حى للمغالاة فى التدين أو التدين "القتالى" فى الهند اليوم.

اللاعنف، كشكل من أشكال الفعل

ربما تصلح أفكار وتأملات "هانا آرنت – ***Hannah Arendt***"[(1)] عن الفرق بين "الفعل" والسلوك كبداية للتفكير فى النسب المزدوج لسياسة اللاعنف عند "غاندى". الفعل، بالنسبة للبشر الذين تعتبرهم "آرنت"، وحدهم، القادرين على القيام به، يعنى بدء شىء جديد فى العالم. الفعل عندها هو الملمح المميز للنشاط الإنسانى، وهو عام بالضرورة حيث إنه يتطلب مشاركة مع بشر آخرين، وليس مع الطبيعة أو مع آلات فقط.

وعليه دعنا نسأل ما إذا كان اللاعنف أسلوب فعل، وإذا كان ذلك كذلك، فما الذى يبدأه فى العالم؟ هذا التساؤل يجعلنا نفكر فى ما إذا كان العنف واللاعنف أنشطة من نفس النمط، وبالتالى مرتبطين ببعضهما بالتبادل أو بالتقابل، أو ما إذا كان من الأفضل التفكير فيهما باعتبارهما متصلين عبر ارتباطهما المشترك بنشاط أو موقف ثالث مثل إنتاج النظام أو المحافظة على السلام؛ وفى نهاية هذا الفصل سوف أطرح فكرة أن البديل الثانى يقدم لنا أسلوبا أكثر جدوى لفهم العلاقة بين العنف واللاعنف كأشكال تاريخية للفعل السياسى.

اللاعنف والامتناع

يمكن اعتبار اللاعنف شكلا من أشكال الفعل، حيث إنه صيغة امتناع وتعفف، وبينما يتم الربط بين الصيغة الغاندية لمبدأ "الأهمسا – ***ahimsa***" (اللاعنف)

بالمشروع النشط للقوة الصادقة والتسامح الفاعل والحب السياسى، فإن العنف مرتبط كذلك ارتباطا مباشرا باهتمامه العام بالاجتناب والامتناع والتعفف[2]، وهكذا، هو شكل من أشكال الزهد الدنيوى؛ كذلك فإن الأمر يستحق أن نتوقف قليلا عند "الامتناع" كشكل من أشكال الفعل، لأنه فعل من نوع خاص يتميز باجتناب أشكال أخرى ممكنة.

لفهم العلاقة بين الامتناع والفعل، يجدر بنا أن نفكر مرة أخرى فى تعاليم الـ"باجاڤادجيتا – ***Bhagavad Gita***" المعروفة عن الفعل – ***action***، والنبذ – ***renunciation*** والتعلق – ***attachment***؛ ودون القيام بتأويل أفكار الـ "جيتا – ***Gita***" عن هذه التعاليم، لابد من الإشارة إلى أن نصيحة "كريشنا – ***Krishna***" الرئيسية لـ "أرچونا – ***Arjuna***" كانت أن يعمل (أو أن "يفعل" – ***act***) بروح الامتناع، أما "الفعل" المقصود هنا فهو الفعل العنيف، والواضح هنا أن "كريشنا" لم يكن مع الامتناع عنه؛ إلا أننا مع المزيد من التدقيق سنجد أن ما يوصى به كريشنا هو فعل الامتناع، والامتناع المقصود نجد وصفا له بلغة الانفصال عن ثمار الفعل (فالا – ***phala***)، أو عن نتائجه أو عواقبه، كما هو شائع فى ترجمات كثيرة؛ والحقيقة أن نصيحة "كريشنا" لـ "أرچونا" تستند إلى فلسفة للفعل تميز بين الآثار والنتائج والعواقب والمكافآت (الإثابة). مبدأ الامتناع الأخلاقى هذا، هو أساس نصيحة "كريشنا"، وهو يستحق أن نوليه قدرا من الاهتمام بسبب ما يلقيه من ضوء على فهم "غاندى" للامتناع والانفصال السياسى.

يعتمد الفهم العام لمبدأ "الانفصال – ***detachment***" فى الـ "جيتا" على الترجمة عن اللغة الأصلية للنص، التى تجنح إلى دمج الآثار والنتائج والمكافآت (الإثابة) فى مفهوم عام هو العواقب، وربما يكون من المفيد التمييز بين هذه العناصر الدلالية واعتبار رسالة "كريشنا" عن الفعل العنيف مبدأ للآثار، وبهذا المعنى يكون

مبدأ پراجماتيا وليس أخلاقيا. "كريشنا" يحث "أرچونا" على أن يعتبر واجبه (كمقاتل) ناسخا لوخز ضميره كشخص مرتبط بصلة قرابة، وذلك لأن "الأثر" المرغوب فيه هو الانتصار، و"انفصاله" عن آثار نجاحه (موت قريبه) يتطلب التزاما بالنتائج وهى تحديدا الانتصار فى الحرب، الذى هو الواجب الدارمى[*] – ***dharmatic task*** للمقاتل. من وجهة النظر هذه، كان "غاندى" ملتزما بنتائج أساليبه فى اللاعنف ومخلصا لها (سنعود إليها بعد قليل)، وبشكل أساسى لكى يصبح من المستحيل على البريطانيين أن يفرضوا سيطرتهم (كسلطة وكقوة قهرية فى الوقت نفسه) على الهنود فى الهند. لتحقيق هذه النتيجة استحضر "غاندى" كل فضائل الانفصال الجسدى والامتناع والتخلى والزهد والقدرة على تحمل الآلام الجسدية من القوات البريطانية. الألم فى هذا المبدأ الأخلاقى أثر من آثار المقاومة، ولكنه فى المحصلة النهائية انتصار معنوى على المحتل البريطانى. بهذا المعنى، العواقب هنا مقسمة إلى منظومتين، الأولى مرغوبة والثانية يتم تجاهلها أو تجاوزها. هذا التقسيم يصبح أكثر سهولة بواسطة ملمح آخر فى أنطولوچيا الـ"جيتا" وهو مبدأ بنية المظهر: ***Maya*** **(*appearance*)**.

هذا الملمح الخاص فى فلسفة الفعل مهم بشكل عام بالنسبة لمبدأ الـ"دارما – ***dharma***" أو الفعل "الدارمى" فى الهندوسية، حيث إنه يمثل الفعل باعتباره "ناجما أو ناشئا عن" وإجباريا، إلى جانب كونه مؤقتا وزائلا وغير ذى صلة بالموضوع، وذلك نتيجة كونه مقيدا تماما بعالم المظهر؛ وهنا من المهم الإشارة إلى أن التوجه العام لمعادلة الـ "مايا" بـ"الوهم" أو "العدم" بمعانيها الدارجة فى اللغة الإنجليزية، سيكون مضللا؛ وربما يكون من الأفضل أن نفهم الـ "مايا – ***Maya***" باعتبارها "بنية المظهر"، وهى مبدأ منظم بقواعده الخاصة عن الظل والجوهر، الواقع والحقيقة، الوجود والتمثيل.[3]

(*) نسبة إلى الـ "دارما – ***dharma***" (النظام الأخلاقى).

وهكذا فإن إحدى جدائل النسب التى تشكل، على الأقل، بعض جوانب اللاعنف عند "غاندى" كنشاط (أكثر مما هو مجرد قاعدة سلوك أو قيمة)، هى فكرة أن "الامتناع" عن الفعل، هو نفسه شكل من أشكال الفعل حتى وإن كان كلا من شكلى الفعل مقيدين بقدر متساو فى كونهما جزءا من عالم المظهر. ولكن ما الذى، على وجه الدقة، يجعلنا نعتبر مثل هذا الامتناع شكلا من الفعل. وبالمعنى الذى تقصده "آرنت – ***Arendt***"، ما الجديد الذى يبدأه الامتناع فى العالم مجددا؟

هنا نحن بحاجة لأن ننظر بمزيد من الدقة إلى الامتناع فى علاقته بـ التعفف والإحجام كأفعال تشكل الجوهر الأخلاقى لصور مختلفة من الزهد وبخاصة فى العالم الهندى القديم. الفكرة السائدة هى أن ما يتم تجنبه أو التخلى عنه فى الـ"***ahimsa***" هو الفعل العنيف – وتحديدا، الأفعال التى تلحق الضرر بالمخلوقات الأخرى – وهذا ليس فهما خطأ، وإن كان غير كاف. الفهم الهندى للامتناع، مثل تجنب إلحاق الضرر أو الأذى بالكائنات الحية الخرى، هو جزء من مجموعة أساليب منظمة لوضع حدود أو قيود للتعلق الذى يعتقد أنه ارتباط مفرط بنتائج وثمار وعواقب حسية، إلا أن الامتناع يعتبر أيضا أسلوبا عمليا له آثاره القوية.

هكذا، تصبح لدينا الآن بدايات إجابة عن السؤال المطروح بشأن الجديد الذى يبدأه اللاعنف فى العالم باعتباره فعلا. اللاعنف يأتى إلى حيز الوجود بإمكانية الانفصال الدنيوى، أو بالانفصال عن العالم فى العالم. بموجب هذه الرؤية يأخذ اللاعنف فى التراث الهندوسى معناه من فلسفة خاصة بالوسائل والغايات وأنطولوچيا خاصة بالمظهر، وكذلك من مجموعة معقدة من الممارسات تكتنف عمل الزاهد والزهد كشكل من الـ "دارما"، مثل طبقة الـ "دارما" عند البراهمنيين – ***Brahmins***. الامتناع، هو الفضاء النشط للحفاظ على التوتر بين الكينونة فى العالم ومن العالم، كما يصف "ماكس ڤيبر – ***Max Weber***" روح الهندوسية الدارمية، على نحو ممتاز.[4]

من منظور آخر، إن كنا محقين فى اعتبارنا فعل اللاعنف مرتبطا فى السياق الهندوسى بفلسفة أشمل للامتناع تتعلق بالعنف، وكذلك بأشكال أخرى من الانغماس فى الشئون الدنيوية، فإن ذلك يضعنا أمام مفارقة أخرى عن اللاعنف مثيرة للاهتمام، وهى علاقته بالتضحية.

اللاعنف والتضحية

تبعا للظواهر، اللاعنف يتعارض مع التضحية التى يفترض أنها تتطلب شكلا من العنف سواء أكان ذلك مستمرا أو رمزيا. العنف المباشر الذى كان يميز التضحية الكلاسيكية فى العالم الهندوسى تلاشى تدريجيا نتيجة لمبدأ الـ "أهمسا" الهندوسى، هو مبدأ الإبدال – ***substitution*** فى الطقوس الهندوسية بقصد ضمان عدم الانتقاص من الحياة الحسية أو انتهاكها فى التضحية[5]، وبالرغم من ذلك تبقى هناك درجة كبيرة من الغموض حول أهمية قرابين الحيوانات (الأضحيات) الفيدية فى الهند المعاصرة.[6]

إلا أننا لا يمكن أن نفهم علاقة التناقض هذه بين اللاعنف والتضحية بمعناها الحرفى، فى حال ما كان اللاعنف مرتبطا بعالم الامتناع والزهد الواسع فى الهندوسية؛ كما أن التضحية، فى نظر معظم التقديرات النظرية، تحدث فى فضاء توتر يمثله قطبان: أحدهما هو التكلفة العنيفة للقربان (الأضحية)، والثانى هو التشارك المضاعف للهبة، أقصد تشارك الشخص المعطى والمتلقى والضحية.[7] بحسب المنطق الهندوسى، كانت التضحية هى الفعل الأدائى النموذجى للملكية، كما هو معبر عنه فى فقه "الراجاسويا – ***Rajasuya***"[8]؛ هنا، حيث تدخل التضحية الهندوسية منطقة من المعنى ليست جزءا من المنطق العام للتضحية.

هذا السياق الملكى جدير بالاستدعاء لأنه يعيد طرح سؤال لم نتطرق له بالمناقشة كثيرا منذ السبعينيات، عندما أقحم "لويس دومون – ***Louis Dumont***"

رأيا جديدا فى العلاقة بين النبذ والمرتبية، وبين النظام الملكى والبراهمينى للأشياء.[9] ما لايتم ذكره كثيرا فى جدل "دومون"، هو ذلك التوتر الثلاثى الذى كشف عنه بين البراهمينى والزاهد والملك، وهو الأمر الذى قام بتفسيره على نحو خاص الراحل "ريتشارد بوركهارت – ***Richard Burghart***" فى حالة "نيبال – ***Nepal***".[10]

كانت فكرة "دومون" الأصلية النابهة ترى أن الزاهد (أو الناسك) الهندى هو النموذج الأصلى القديم للفرد فى مجتمع مختلف يتميز بالجماعية والمجتمعية، والذى أصبح يعرف بعد ذلك بـ "الطبقة – ***caste***" فى الهند الهندوسية. استخدم "بوركهارت" هذه الفكرة النابهة التى تضع الزاهد الهندوسى والملك والبراهمينيين فى وضع تعارض، بأن أوضح فيما بعد أنه كانت هناك فى "نيبال"، حتى وقت قريب، مرتبيات اجتماعية عدة، منظمة حول الملوك والبراهمينيين والزهاد، ولايمكن التحول بينها. هذا الإسهام، تعقيد داخلى رئيسى لأفكار "دومون" عن مرتبية مفردة (تقوم على مبدأ فريد، مبدأ الطهارة والنجاسة)، باعتبارها الأساس الأكيد للمجتمع الهندوسى. تنوع هذه المرتبيات جزء فى ما هو مستمر فى تشكيل السلطة الأخلاقية لمنطق تراتبى بديل متاح لجماعات مهمشة فى مرتبية واحدة.

فى "لكنو – ***Lucknow***" الحديثة على سبيل المثال، يتم نشر واستخدام الزهد الهندى بوعى بين المثقفين المنبوذين، ضد السلطة الأخلاقية للنظام البراهمينى الاجتماعى.[11] فى كل من هذه الحالات، نجد أن أحد الملامح المميزة التى تربط بين الزاهد والمقاتل هى القدرة على السعى وراء القوة والحصول عليها ونشرها وتعهد الأعمال القتالية التى تحتفى بها النصوص الدينية الهندوسية والتواريخ الأسطورية. فى مقابل ذلك، وعلى النقيض منه، يوجد عالم البراهمانية والهندوسية التام، حيث يصبح الامتناع مرتبطا بالنباتية – ***vegetarianism*** والتبادل الاجتماعى المنظم وعقد اجتماعى يعتمد على تبادل الهبة وليس على الدراما الجماعية للتضحية الملكية.

الهدف من الإشارة إلى هذه المجالات فى تـاريخ الأنثروبولوچيـا الهنديـة، هـو توضيح أن هناك علاقة حميمة، وإن ليست مستوعبة تماما، بين الملكية والرفاه والعنف والزهد فى التاريخ الهندى؛ وهذه العلاقة لها جذورها العميقة فى النمـوذج الهندوسـى الباكر، ذلك النموذج الذى صنع رابطة داخلية بين الزهـاد والملـوك (وكلاهمـا سـادة التضحية العنيفة)، فى تناقض مشترك مـع "البراهمينـى – ***Brahmin***" الـذى يعـرف عادة بكونه ذروة منطق الهبة؛ ولتبسيط المسألة يمكـن أن نقـول: بينما الــ "يوچنـا – ***Yujna***" هى نموذج الملك، فإن الـ "دانا – ***dana***" هى نمـوذج البراهمينـى، بـالرغم من أن هذه المراتب الأخلاقية تبادلية بطبيعة الحال. الزاهد هـو الرمـز الغـامض هنـا، وهناك تـراث فكـرى ثـرى، وبخاصـة فى القـرن العـشرين يركـز عـلى "الـسادهو – ***sadhu***"(12)؛ إلا أن تناول القرابة الباطنية بين الملوك والزهاد لم يتم بشكل كاف.

لقد تناول عدد كبير من العلماء ظاهرة الزاهد المقاتـل(13)، ومـن أهـم الأعـمال التى استقصت العلاقة بين المراتب الدينية وطوائف الزهاد والحرب والسياسة، ما قام به "وليم پنش – ***William Pinch***"(14)، حيث تقدم دراسته شهادة مهمة عن التاريخ العميق لتقليد فرعى يظل حيا إلى اليوم ليكون مكونا رئيسيا من القومية الهندوسـية فى العقدين الأخيرين. كما تكـشف هـذه الدراسـات أيـضا عـن مفارقـة سوسـيولوجية واضحة بشأن التنظيم الجمعى للزهاد الهندوس الذين يعتبرون ممثلين لمنطق الفردانيـة فى مجتمع منظم، استنادا إلى تحررهم من الطبقات والمواقع الاجتماعية القائمة؛ إلا أننـا لسنا هنا فى مقام تناول هذه المفارقة البالية. ما يهمنا هنا هو أن الزهاد المقـاتلين تـذكرة قوية بالقرابة الباطنية بين ممارسات الزهد والسلوك العـام للعنـف الجمعـى فى شـكل حرب منظمة. اليوم، عودة ظهور الـ"تريسولا – ***Trisula***" (الرمح الثلاثى الـشعب على نموذج أيقونة عنيفة للإله شيفا) كتعبير عام وعلنى فى هندوسية الشارع القتاليـة، هذا الظهور يرجع إلى الضبابية وعـدم الوضـوح فى دور كـل مـن الملـك والزاهـد فى

التاريخ الهندوسى؛ فبينما التضحية الملكية أداء عام تستهدف تأمين النظام المقدس والكونى، والرفاه ونظام الحكم، فإن الروح القتالية فى الزهد أكثر خطورة ومحدثة للفوضى لأنها موجودة فى إطار النظام الاجتماعى وخارجه فى ذات الوقت. مازالت دراسة "بيتر ڤان ڤير – **Peter Van der Veer**" الرائدة لبعض الطوائف المتعصبة فى "أيوديا – **Ayodhya**"(15) وبخاصة الـ "راماناندين – **Ramanandis**"، مازالت هى الدراسة الأكثر شمولا عن الأساليب التى يجتمع فيها التنظيم القتالى، والطموحات التجارية، والعزوبة والزهد لتشكل مجتمعة روح الحياة الدينية فى شمال الهند؛ وكون هذه الضبابية بين أخلاقيات القتال والرهبنة هى التى تميز مراكز الحج الرئيسية فى شمال الهند، فى حالة "أيوديا" هذه (مسقط رأس "راما") كما تقول الأسطورة، فإن ذلك يلقى قدرا من الضوء على انتشار ممارسات الزهد القتالى فى الهند، على الأقل منذ صعود اليمين الهندوسى فى منتصف الثمانينيات؛ والآن نكون قد وصلنا إلى هذا الشكل الجديد من النزعة القتالية العامة.

من وجهة نظر الطقوس والشعائر العامة، يجمع المتخصصون فى الشأن الهندى على أن التضحية على النمط الڤيدى – *Vedic* قد اختفت من الهند تقريبا، بينما بقى عالم الهبة حيا، بل وتفجر فى مظاهر الإنفاق المختلفة فى حياة الناس، بما فى ذلك حفلات الزفاف وأعياد الميلاد والرشوة، فى الهند المعاصرة. ولكن بينما قد يكون الطقس العام للتضحية الملكية قد اختفى تقريبا، فإن العنف الداخلى للزهد مازال حيا وفاعلا فى الحياة العامة فى الهند، كما يتبدى فى صور الـ "سادو – ***sadhu***" المقاتل، والـ "تريسولا – ***Trisula***"، وغيرها من رموز وتعبيرات الامتناع الذكورى كعلامة على النفوذ السياسى والقوة المنظمة. المنبوذون الهندوس المقاتلون، بعصابات الرأس الحمراء والرماح الثلاثية، الذين شغلوا الفضاء العام الهندى فى أواخر الثمانينيات، وتدمير مسجد بابرى – ***Babri Masjid*** فى ١٩٩٢ مؤخرا، كل ذلك تذكرة بتوافر نموذج

الزهد القتالى للسياسات الديمقراطية الجماهيرية والتعبئة بهدف الإبادة العرقية فى الهند المعاصرة. هنا تصبح مصطلحات مثل "التضحية" و"العنف" (كممارسات مشروعة للسلطة الذكورية العامة) وثيقة الصلة بفكرة الوطن الأم، وبأفكار حديثة عن الأرض والمنطقة والعرقية والأغلبية؛ كما أن الدراسة الإثنوجرافية الحديثة عن "جوچارات – *Gujarat*" تحت إشراف "ناردندرا مودى – *Narendra Modi*" والمشاركين معه، هذه الدراسة توضح لنا كيف يمكن أن تتحول اللغة "الغاندية" إلى لغة تضحية وتطهير، يمكن أن تعاد فيها كتابة إبادة المسلمين باعتبارها شكلا من أشكال التضحية بالنسبة للهندوس، له مبرراته الأخلاقية.(16)

هكذا، هناك إذن مسار واحد محدد يربط بين الامتناع – عبر التضحية والزهد القتالى – والعنف، بينما يعتبر مسار "غاندى" موصلا بين الامتناع واللاعنف؛ فكيف لنا أن نفهم هذا المسار المزدوج لكى نمسك بالمشروع الأخلاقى للاعنف باعتباره شكلا من الفعل يمكن أن يبدأ "شيئا جديدا فى العالم"؟ هنا، لابد من عودة ثانية إلى استراتيچيات "غاندى" الخاصة والشائعة عن الزهد. ما فعله "غاندى" كان لكى يجعل الامتناع استراتيچية سياسية للمجال العام، وكان ذلك أكثر ما يكون وضوحا فى نشره للصيام كاستراتيچية لحشد الاهتمام، مصرا على أفكاره وإجبار البريطانيين وخصومه من الهنود على الإصغاء إلى وجهة نظره. كانت خطة "الصيام حتى الموت" أقوى تعبير عن فكرته عن الـ "ساتياجراها(*) – *satyagraha*"، التى تعتبر الطريقة الرئيسية التى يمكن أن يكون فيها اللاعنف مبدأ إيجابيا فى الفعل السياسى والعصيان المدنى والرفض؛ إلا إننا إذا وضعنا "الصيام حتى الموت" فى المجال الأكثر عمومية لاستراتيچية غاندى وممارساته التى كانت تتضمن المسيرات الطويلة والطقوس الرئيسية للعصيان المدنى والتضحية الشعبية بالمنسوجات البريطانية، والاستدعاء

(*) الثبات على الحقيقة (المترجم).

النشط للعنف الجسدى بواسطة الـ ***Satyagrahis*** فى ما يتصل بالقوة المسلحة للحاكم (***Raj***)، ودراما التعفف الجنسى والتجريب فى حياة "غاندى" اليومية، فى هذه الحالة سنصبح على وعى بأن أهيمسا "غاندى" مرتبطة بالفعل ارتباطا وثيقا بعالم التضحية الملكية المشهدى والقوة السياسية للزاهد المقاتل؛ وهكذا لا يمكن النظر إليه بمعزل عن الأشكال الأقدم والأحدث من النزعة القتالية الهندوسية.

هذه القرابة الداخلية المعقدة، قد تفسر وإن بدرجة ما، تلك المفارقة الساخرة فى أن تكون "جوچارات – ***Gujarat***" اليوم مسرحا لكلا جانبى إرث "غاندى" القتالى؛ ولاستكشاف هذا الوجود المزدوج، المثير للقلق، لصورتين للحياة الاجتماعية كانتا باستمرار فى حال تناقض؛ ولاستكشاف ذلك لابد من نظرة أكثر عمقا لما أدعوه هنا **أخلاقية الرفض**، على ضوء ما تمت مناقشته حتى الآن بخصوص النسب المزدوج لفكرة اللاعنف عند "غاندى".

أخلاقية الرفض

استدرجتنا قصة "غاندى" للربط بين الزهد والتخلى والتعفف والرفض كأشكال من الفعل السياسى. كان غاندى أول وأعظم رافض فى العالم الحديث، إلا أن رفضه كان يستمد معناه من أسلوب خاص فى تعبئة الرابطة الداخلية بين الزهد والعنف واللاعنف فى العالم الهندوسى؛ أما أفضل سياق نتفحص فيه تلك الرابطة، فهو أن ننظر مرة أخرى فى الأساليب التى جعل بها "غاندى" العصيان المدنى جزءا رئيسيا من سياسته.

يرى البعض أن العصيان المدنى هو الإبداع السياسى الرئيسى الذى ندين به لـ"غاندى"، على الأقل بقدر ما هو مقاومة واسعة النطاق للحكم الإمبريالى أو الكولونيالى، والمؤكد أنه هو الجزء الأكثر أهمية فى إرثه لشخصيات تالية مثل "مارتن

لوثر كنج – *Martin Luther King*" و"نيلسون مانـديلا – *Nelson Mandela*"؛ كما أن هناك كتابات كثيرة تتناول العصيان المدنى عند "غاندى"، وتركز على أحـداث رئيسية مثل مسيرة الملح – *The Salt March* والحث على عدم استخدام المنسوجات البريطانية ورفض الانصياع لأى إملاءات قانونية؛ ولقصة العصيان المدنى، كما نشأت وتطورت على يد "غاندى" أبعاد كثيرة بما فى ذلك الأفعال الإيجابية التى كانت تستتبع الرفض فى أكثر من مجال، ومبادرات مثل جمع غانـدى للملـح ومعالجتـه وثباتـه عـلى مواقفه، والإنتاج النشط لقماش الـ "كـادى – *Khadi*" المغـزول منزليـا كـشكل مـن أشكال الممارسة اليومية والمقاومة الاقتصادية والـدعوة العامـة للاعـتماد عـلى الـنفس اقتصاديا (سواديشى – *Swadeshi*)[17]، وبرغم ذلك فإن الرفض هو أول مبـدأ مـن مبادئ العصيان المدنى (بجذوره التى تعود إلى "ثورو – *Thoreau*" وحركة المؤيدين لإلغاء الاسترقاق (*abolitionist movement*) فى الولايات المتحدة فى القرن التاسع عشر)؛ وفى الهند، وبخاصة فيما يتعلق بـ "غاندى" توجـد صـلة عميقـة بـين الـرفض والتعفف وتجنب الترف؛ وبعبارة أخـرى يمكـن أن نقـول إن العـصيان المـدنى عنـد "غاندى" مطعم بأخلاقيات الزهد التى تربط بينه وبين أشكال أخرى مـن الاسـتغناء والتخلى (مثل: الصيام والعزوبة وغيرها من الممارسات الشخـصية)، ومـن كـل هـذه العناصر نسج "غاندى" سياسة أكبر للرفض تجعل من التعفف الشخـصى والجسدى ردا على أخلاقيات القانون المدنى.[18]

كان الرفض السياسى فى هذه الروح "الغاندية" وثيق الصلة بسياسات الجـسد وأخلاقيات التجنب والنكران والامتناع، ومثلما أن فكـرة المقاطعـة وإغـلاق المتـاجر (*hartal*) هما الطرف السياسى لهـذه الفلـسفة، فـإن الـصيام هـو طرفهـا الجـسدى؛ والطرفان ترفـدهما أخلاقيـات الامتنـاع وأيديولوچيـة للتـضحية بمعناهـا المـزدوج، بالإضافة إلى أننا يمكن أن نرى فى سلوكيات العـصيان المـدنى صـدى، ولـو ضـئيلا،

للتضحية الملكية ولتاريخ الزاهد المقاتل، حيث يصبح الامتناع سلاحا للفعل الإيجابى والتعبئة القتالية الجمعية، والتى هى، فى هذه الحالـة، ضـد القـوة المسلحة البريطانيـة والنظام القانونى البريطانى.

والآن، نحن فى وضع أفضل للإجابة عن السؤال بخصوص الفعـل المتضمن فى اللاعنف. مما لاشك فيه أن اللاعنف شكل معـين مـن أشـكال الامتنـاع والزهـد، ولكن حيث إنه، كذلك، جزء من سياسـة أوسـع للـرفض والتـضحية، فإنـه يـستمد معناه، كذلك، من عالم العنف بأسلوبين مختلفين. الأول - الواضح بـشكل درامـى فى الصور والتقارير عن موجات الساتياجراها - ***satyagrahis*** وهم يتقـدمون فى اتجـاه القوات البريطانية فى "مسيرة الملح" لكى يتـساقطوا مثـل القنـانى الخشبية (فى لعبـة البولينج)، جماجمهم مضروبة بعنف وعظامهم مكسورة - وهو ما يـذكرنا بـأن الفعـل الإيجابى للاعنف هو استدعاء قوى العنف لـتعلن وتعـبر عـن نفـسها عمليـا ولـيس بمجرد التهديد أو الردع. الأسلوب الثانى الذى يستمد به اللاعنـف معنـاه مـن عـالم العنف، يتم من خلال ذلك النسب الأكثر تعقيدا الذى حاولت أن أصفه، والذى هـو أكثر هندوسية فى شكله، والذى ينظر من خلال تقاليد الزهد القتالى إلى عنف التضحية الملكية باعتبارها الشكل الأسمى للأداء السياسى؛ وهكذا كانت ممارسات "غانـدى" لسياسة اللاعنف تستمد أفضل طاقتها من أفكار الفعل القتالى التى لا تقتصر على مجرد مقابلة الحب بـالعنف، وإنـما تقابـل أيـضا أفكـار الزهـد القتـالى القديمـة بالأشـكال الإمبراطورية من العنف البوليسى المنظم والمقنن. هذا الأخير، وهو شكل من العنف القهرى مقنن تماما، لم يكن ليفشل إلا بمقابلته بعنف الزهـد القتـالى ونظـام الامتنـاع الصارم الذى وصفه "غاندى" فى صميم ممارساته للرفض.

هكذا، يمكن أن يبدأ اللاعنف شيئا جديـدا فى العـالم، والمؤكـد أنـه لـيس مـن الصواب أن نعتبره رفضا للفعل أو مسكنا من أى نوع؛ كذلك من المهـم أن نـدرك أن

صيغة أخلاقية الرفض عند "غاندى" كانت تستمد قوتها كذلك من أخلاقيات أخرى للعنف والقوة، مرتبطة أصلا، بالتضحية الملكية فى الهند، وبالتالى بالزهد القتالى. هذا النوع من الرفض لابد من أن نتناوله بعناية شديدة، حيث يمكن أن يصبح، بل إنه أصبح بالفعل، فى متناول سياسات الرماح ثلاثية الشعب فى الهند المعاصرة.

خاتمة: إنتاج النظام

بدأنا هذا الفصل بالإشارة إلى أن العنف واللاعنف، باعتبارهما أشكالا من الفعل، ربما لايستمدان معناهما حصريا من علاقة التعارض أو التبادل بينهما، وإنما كذلك من مبدأ أو مشروع ثالث، يمكن أن نرسمه الآن باعتباره أسلوبا للتفكير بشأن بعض القضايا، التى تأخذنا إلى ما هو أبعد من اهتمامات هذا الفصل.

نحن نعيش فى عالم يتسم بالكثير من صور العنف ذات التاريخ العميق فى تجلياتها المختلفة مثل الاغتصاب والتعذيب والحروب...إلخ؛ وتزداد هذه الأشكال القديمة تعقيدا بسبب تطورات حديثة مثل زيادة أعداد السكان والقومية العرقية الحديثة وهجرة العمالة والتدفقات الجديدة فى التكنولوچيا والمعلومات؛ وفى العقود الأخيرة على وجه الخصوص، أدت الأيديولوچيا الخاصة بـ "المعاناة عن بعد"[19]، والتطورات الحديثة فى أفكار التدخل الإنسانى وحقوق الإنسان فى العالم، كل ذلك أدى إلى المزيد من القلق بالنظر إلى الظروف التى يمكن أن تحقق السلام المستدام والتعددية والروتين الاجتماعى، فى وجه الأشكال المستفحلة من الاستثناء والطوارئ والكوارث البيئية.

كل هذه الظروف تدفعنا دفعا لإعادة طرح السؤال عن الشروط التى يمكن، فى ظلها، استعادة السلام بين الجماعات المتحاربة وإنهاء وتسوية العداءات والخلافات القديمة وتحفيز وتشجيع التسامح فى التعاملات اليومية؛ وبالنسبة لأمور مثل

"الحرب" و"الصراع" و"الطوارئ"، فمازلنا غير قادرين على التفكير بشأن الحياة العادية، والنظام الاجتماعى المعتاد والحياة اليومية الهانئة، وأنها ليست سوى الأرضية الاجتماعية التى تنتج عليها ظروف العنف والصراع الطارئة الانحراف والتشوه.

هذه النظرة المتخلفة لإنتاج "اليومى"، تعزز توجها تأسيسيا فى النظرية الاجتماعية لاعتبار إنتاج الحياة اليومية امتدادا عاديا وروتينيا ووظيفيا لوجود المجتمع نفسه؛ وحتى على الرغم من وجود تيار "هوبزى(*) – ***Hobbesian***" مضاد فى تفكيرنا، يذكرنا بأن الحياة العادية ليست معطى من الحياة الإنسانية والطبيعة، فإن الرؤية الوظيفية الأهم تجمع بين العادى والروتينى واليومى والسلمى فى الحياة الاجتماعية. إلا أننا لم نول العمل والجهد المطلوبين لإنتاج السلام كواقع يومى فى المجتمعات الإنسانية، ما يكفى من اهتمام إلى الآن. مازال ينظر إلى مهمة إنتاج "اليومى" باعتبارها المادة المترسبة التى يمكن التنبؤ بها فى أى ترتيب منظم للأدوار والمعايير والأوضاع (باستخدام لغة علم الاجتماع)، ويتم تصورها كصيغة اجتماعية لآلة فى حركة دائمة تظل تعمل إلى أن يتدخل عامل خارجى ما يخرجها من حالة التوازن.

إلا أن هناك فى الواقع تقاليد فى علم الاجتماع تتخذ خطا مختلفا، أحدها على سبيل المثال يمكن أن نجده فى عمل، يكاد يكون منسيا، لـ "إيرفنج جوفمان – ***Erving Goffman***"[20]، الذى ينتهج أسلوب التناول الإثنولوجى، على نحو جاد ودقيق، لدراسة الجهود الكثيرة المبذولة لضمان بقاء الأعراف الاجتماعية الأولية. وهناك أمثلة أخرى نجدها فى التقليد "الفرويدى"، التى تذكرنا دائما بالجهد الذى يبذله معظم البشر لتنظيم دوافعهم واحتياجاتهم وتصوراتهم، وإدارة وظائفهم العصبية على نحو منتج. كذلك فإن علماء البيولوجيا الاجتماعية (رغم أخطائهم فى

(*) نسبة إلى فلسفة توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩).

كثير من الأساسيات) متنبهون لذلك الخط الدقيق بين المنافسة والتعاون فى الحياة الإنسانية؛ وأخيرا فإن الدارسين والباحثين فى إشكالية "الحياة اليومية" والطابع الاجتماعى الثقافى – *habitus*، استنادا إلى أفكار "كيرتو – *Certeau*"[21] و"بورديو – *Bourdieu*"[22]، يحاولون الكشف عن الكثير من الطقوس والاستراتيجيات المختلفة التى تستهدف استدامة الحياة الاجتماعية الروتينية.

إلا أن شيئا من هذه التقاليد لم يقدم لنا أساسا كافيا لفهم الخاصية والتكرارية والقصدية التى لابد من أن تدخل فى الحفاظ على التفاهمات والعناصر المكونة لما سميته فى مكان آخر بـ "إنتاج المحلية"[23]؛ وبالمثل فإن إنتاج الحياة الاجتماعية الروتينية مشروع معقد، يحاول فيه الأشخاص العاديون جاهدين إيجاد التوازن الصحيح بين الانتباه والتشتت، بين الحلول الوسط والمواجهة، بين الظهور والانحسار فى حضورهم الجسدى، وبين المعرفة الأكثر أو الأقل بظروف حياتهم اليومية.[24] إننا فى حاجة إلى النظر عن كثب إلى المصادر الاجتماعية والثقافية التى ينبغى على الناس العاديين استخدامها لزيادة إمكانية التنبؤ فى حيوات تواجه بانتظام تحديات الاستثناءات والطوارئ والكوارث؛ ففى عالم يتسم بسرعة الحركة، وتعدد قنوات الدعاية المغوية، والزحام المتزايد والضغط الشديد للمنافسة أو الخروج بدلا من التوافق، فى مثل هذا العالم يتطلب الروتين اليومى معجزة هى التعاون؛ وعليه أصبحت الحياة، وبشكل متزايد، تعاش تحت سمة الاستثناء وبخاصة فى القطاعات الفقيرة من المجتمع، وبالذات بالنسبة للنساء والأطفال وكبار السن فى تلك المجتمعات. من بين الأمثلة الدالة على هذا المأزق الزحام الشديد فى قطارات "مومباى" أو "طوكيو"، المجتمعات المدنية المجرمة فى المناطق العشوائية والفقيرة فى المدن الكبرى، معسكرات اللاجئين فى دارفور وتايلاند والصومال وفلسطين وأماكن أخرى كثيرة، التجمعات العشوائية التى تنشأ نتيجة للكوارث البيئية مثل تلك فى باكستان وإندونيسيا وسريلانكا ونيوأورليانز.

إذا كنا على استعداد للتسليم بأن الحفاظ على التوقعات الاجتماعية والثقافية الروتينية يتطلب استثمارات بين الأفراد والجماعات الاجتماعية من أى نوع، وأنه – وعلى نحو متزايد – نتاج ارتجالى وليس بحكم العادة، فمن المحتم أن نعيد التفكير فى المنطق الأولى للمخالطة الاجتماعية مرة أخرى، ولا أملك سوى مجرد الإلماح هنا إلى هذا المشروع الأكبر، الذى يتصل بما أطلقت عليه من قبل "صنع الخيال".[25]

إن تحليل العلاقة الداخلية بين العنف واللاعنف، كما فى النموذج الهندوسى، يقدم لنا إضافة إلى تلك القضية الأعمق بخصوص النظام الاجتماعى كمحصلة ضعيفة بشكل عام لعمليات اجتماعية متقلبة. تحليلنا السابق لسياسة اللاعنف عند "غاندى" يبين لنا أنها مزدوجة النسب: أحدهما مبدأ الـ "أهيمسا – ***ahimsa***" بإيعازه الإيجابى لتجنب الإضرار بالكائنات الضعيفة الأخرى، والذى تحول فى يد "غاندى" إلى مبدأ أخلاقى أوسع هو "الرفض"، بما فى ذلك من عواقب لسياسات عدم التعاون والعصيان المدنى والمقاومة السلبية، وأشكال أخرى من المعارضة السلمية للنظم القانونية المستقرة. النسب الثانى يفسر لنا الجانب النشط من اللاعنف، اللاعنف كمبدأ للفعالية، بالرجوع إلى عنف التضحية، إلى منطق الزهد القتالى، وإلى الاحتمال الأكثر عمومية وهو أن اللاعنف يتطلب كذلك أشكاله القتالية الخاصة المرتبطة بالنبذ والتعفف والرفض.

هذا النسب المزدوج فى لاعنف "غاندى"، قد يزودنا بطريقة جديدة لتوصيف المجالات الخاصة والجهود المطلوبة الآن لكى يستطيع الناس إنتاج قدر من الروتين والتنبؤية فى الظروف التى تقودك كثيرا من الدوافع إلى العنف ضد الحياة بكل صورها. بعبارة أخرى، لعلنا فى حاجة إلى النظر للعنف واللاعنف، باعتبارهما مبادئ فعل، وأن لهما علاقات نسب مستقلة، ويقدمان مصادر مختلفة لإدارة الحياة الاجتماعية

وأنها ليسا مجرد أشكال تبادلية ومتماثلة تشغل بالضرورة نفس الأرضية بالانعكاس أو بالاستنفاد المتتابع. اللاعنف كأخلاقية قتالية للرفض، قد يوفر لنا وجهة نظر جديدة على الأساليب التي ينتزع بها كثير من الجماعات الاجتماعية القابلية للتنبؤ من بين فكي الاستثناء..

هوامش الفصل الثالث

(1) H. Arendt, "The Human Condition", Chicago: University of Chicago Press, 1958.

(2) J. Alter, "Ghandi's Body: Sex, Diet and the Politics of Nationalism", Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000;

A. Appadurai, "Understanding Ghandi", in P. Homans, ed., Childhood and Selfhood: Essays on Tradition, Religion and Modernity in the Psychology of Erik H. Erikson, Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1978;

E.H. Erikson, "Ghandi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence, New York: W.W. Norton& Company, 1996;

I. Rothermund, "The Philosophy of Restraint: Mahatma Ghandi's Strategy and Indian Politics", Bombay: Poplur Prakashan, 1963.

(3) يرجع الفضل فى هذه الرؤية الثاقبة للملاحظات القيمة للبروفيسور الراحل إيه. كيه. رامانوجان – *A.K. Ramanujan* أثناء دروسه النظرية لنا (فى أوائل السبعينيات). كان البروفيسور متأثرا بدرجة كبيرة باللغويات البنيوية فى الستينيات، وكان يستخدم فكرة البنية للتدليل على أن مفهوم الـ "مايا – *maya*" لم يكن شكلا أقل مستوى من التصوف الشرقى، وإنما أنطولوجيا كاملة المظهر.

(4) M. Weber, "The Religion of India: The Psychology of Hinduism and Buddhism", Glencoe: Free Press, 1958.

(5) F. M. Smith, "The Vedic Sacrifice in Transition: A Translation and Study of Trikandnandana of Bhaskara Misra", Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987.

(6) T. Lubin, "Veda on Parade: Revivalist Ritual as Civic Spectacle", Journal of American Academy of Religion, 2001, 69 (2), 377- 408.

(7) R. Girard, "Violence and the Sacred", Baltimore: John Hopkins University Press, 1977.

(8) J. C. Heesterman, "The Ancient Indian Royal Consecration: The Rajasuya Described According to the Yajus Texts, Gravenhage: Mouton, 1957.

(9) L. Dumont, "Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications", M. Sainsbury, trans., Chicago: University of Chicago Press, 1970.

(10) R. Burghart, "Hierarchical Models of the Hindu Social System", Man, 1978, 13 (4), 519-36.

(11) R. S. Khare, "The Untouchable as Himself: Ideology, Identity and Pragmatism among the Lucknow Chamars", Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

(12) Dumont, "Homo Hierarchicus", G. S. Ghurye, "Indian Sadhus", Bombay: Popular Prakashan, 1964.

(13) C. A. Bayly, "Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770- 1870", Cambridge: Cambridge University Press, 1983;

D. N. Lorenzen, "Warrior Ascetics in Indian History", Journal of the American Oriental Society, 1978, 98 (1), 61- 75;

P. van der veer, "Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre", London: Athlone Press, 1988.

(14) W. R. Pinch, "Peasants and Monks in British India", Berkeley: University of California Press, 1996;

"Warrior Ascetics and Indian Empires", New York: Cambridge University Press, 2006

(15) van der veer, "Gods on Earth".

(16) P. Ghassem- Fachandi, "Sacrifice, Ahimsa and Vegetarianism: Pogrom at the Deep End of Non-Violence", Ithaca: Cornell University Press, 2006.

(17) R. R. Diwakar, "Satyagraha in Action: A Brief Outline of Ghandi's Satyagraha Campaigns", Calcutta: Signet Press, 1994;

Rothermund, "The Philosophy of Restraint".

(18) Alter, "Ghandi's Body".

(19) M. Ignatieff, "The Warrior Honor: Ethnic War and the Modern Conscience", New York: Owl Books, 1998;

L. Boltanski, "Distant Suffering: Morality, Media and Politics", New York: Cambridge University Press.

(20) انظر على سبيل المثال:

E. Goffman, "The Presentation of Self in Everyday Life," London: Allen Lane, 1969.

(21) M. de Certeau, "The Practice of Everyday Life", Berkeley: University of California Press, 1984.

(22) P. Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", R. Nice, trans., Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

(23) Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(24) V. Das, "Life and Words: Violence and Descent into the Ordinary, Berkeley:

(25) University of California Press, 2006.

الفصل الرابع

الجزء المزعج

التضحية والإبادة العرقية فى زمن العولمة

الأجزاء والكليات

كانت مشكلة الكل والجزء إحدى المشكلات الرئيسية فى الفكر الاجتماعى فى الغرب منذ بداياته التأسيسية، فقد كان الفكر اليونانى الكلاسيكى قد أدخل الاعتبارات الأنطولوچية والميتافزيقية فى تناوله لتلك المسألة، بينما كان التناول السابق لها بالأساس طقوسيا وأخلاقيا. "الأمة"، فى العالم الاجتماعى الحديث هى الكل الاجتماعى (*the social whole*) الأكثر تقديسا، وهو يفوق كل المثل العليا الأخرى للقداسة الاجتماعية مثل الأخوة بين البشر وجماعة المؤمنين؛ فالتقاليد الدينية المختلفة مثل البوذية والإسلام والمسيحية مازالت تسعى للحفاظ على القيمة الأولية للـ "سانجا – *sangha*"(*) و"الأمة" و"الكنيسة" باعتبارها فوق قيمة الدولة؛ إلا أن الدولة ظهرت فى وقت ما من القرن السابع عشر، كما أوضح كثير من العلماء، باعتبارها الشكل الأكثر عمومية وقداسة للجماعة الاجتماعية، وباعتبارها كيانا كليا مقدسا، فإن الدولة – الأمة: "*nation-state*" الحديثة، وبما يتماشى مع الأفكار السابقة عن الأمة، ربطت نفسها بمجموعة من الرموز والمواصفات "المادية" أبرزها

(*) الجماعة الاجتماعية الدينية البوذية (المترجم).

التراب الوطنى، وغيرها مثل اللغة والدم والعرق والدين. الأساس الجسدى لهذه الأيديولوچية الاجتماعية الفريدة، كان هو القوة الأولية التى جاءت بأفكار ما قبل وستفاليا عن السلطة والحق فى الحكم والتشريع، لكى تنزع عنها القداسة ويحل محلها دم الأمة وروح الشعب؛ وكان "فوكو – *Foucault*"، من بين آخرين، هو الذى مكننا من أن نرى كيف أن تركيز الدولة الحديثة على الحدود والأراضى، كان ضروريا لظهور فكرة الشعب بالمعنى الحديث، الشعب الذى يعرف بوجوده المشترك فى إقليم ما، ومسئوليته أمام جهاز هذه الدولة الإقليمية. فى هذه البنية الحديثة، كانت فكرة العبقرية والأهمية العرقية مرتبطة بظهور الحدود والأقاليم وأعداد السكان وشكل جديد من الارتباط بسلطة الدولة البيروقراطية؛ وهكذا فإن القرنين السابع عشر والثامن عشر يمثلان البدايات الحقيقية للجغرافيا القومية، التى سوف تتطور تاليا فى أفكار عن السيادة القومية والاقتصاد القومى والأمن القومى وغيرها الكثير من التصنيفات. سبق أن كتبت فى أماكن أخرى عن الأساليب التى أصبحت بها الأراضى والأقاليم والتراب الوطنى متمايزة ومتصلة فى ذات الوقت فى هذه اللحظة الجديدة، بحيث يمكن إعادة صياغة أفكار السيادة والسيطرة والملكية والهوية، تحت عقد اجتماعى جديد، رغم أن كلا من هذه العناصر له تاريخه المعتبر السابق.[1]

هذا الكل[*] الاجتماعى الجديد، أو الدولة – الأمة، عمره الآن أكثر من ثلاثة قرون، وقد انتشر فى مناطق كثيرة من العالم من خلال نمو الرأسمالية والإمبراطورية، كما أنه ما زال المبدأ المهيمن فى الانتساب السياسى، وأصبح أكثر تعقيدا مع أشكال وصور الولاءات والحراك الجديدة التى أفرزتها قوى العولمة. عند مناقشة فكرة هوية الشعب القومية، نلاحظ كذلك حضورا ما لفكرة التفرد أو النقاء العرقى، الأمر الذى يخلق توترا دائما بين فكرة المواطنة كواقع سياسى تقليدى والهوية الشعبية كفكرة

(*) المقصود الكيان الكلى (المترجم).

"جسدية" أساسية، وتكون الأخيرة متجذرة فى وعى ما بالقرابة قبل التعاقدية. الدم والعرق موجودان باستمرار فى هذه الأيديولوچية الأساسية مثلما الاهتمامات بالهوية القومية والأصالة مرتبطة باستمرار بأفكار عن النقاء العرقى. قداسة الدولة، ونقاء شعبها ومدلولها ككيان اجتماعى كلى، كلها عناصر حاضرة دائما فى العلاقات داخل وبين الدول.

فى هذا الإطار، تصبح مشكلة الجزء على الفور فنية وإجرائية: جماعات مندرجة، مناطق فرعية، سلطات محلية، دوائر انتخابية، مواطنون يصوتون كأفراد... كل ذلك تقوم الدولة - الأمة بإدارته، بأساليب تختلف من دولة إلى أخرى فى التمثيل والنسب والأصوات والتوازنات، اعتمادا على مدى وحجم وشكل الالتزام بالمبادئ الديمقراطية فى كل منها. إلا أن هذا الجانب من مشكلة الأجزاء فى إطار الكل القومى ليس هو المسألة التى تشغلنى اليوم، حيث إنه يتناول بالأساس أسلوب الحكم الرشيد والإدارة والعقلانية الإجرائية، اهتمامى بمشكلة الجزء هو بقدر تأثيرها فى منطق النقاء القومى، الأمر الذى يتطلب منا أن نتدارس مسألة التضحية. لقد قلت فى الفصل الثالث إن صيغة اللاعنف الفريدة عند "غاندى" فى مقاومة البريطانيين، كانت فى الحقيقة "خلطة" هجين من الأفكار الكلاسيكية من الفعل الدينى العنيف وأشكال من الامتناع زهدا، والتطهر الأخلاقى. فى هذا الفصل يمكن أن تنطوى هجنة التضحية على إمكانيات واحتمالات أكثر قتامة، حيث يستدعى ويفجر ما فيها من أفكار الاختزال والإسقاط أشكالا مرعبة من العنف الجسدى.

الدم والتضحية والحرب

للتوصل إلى فهم أشمل لدور التضحية فى ممارسات الدولة - الأمة الحديثة، لابد من العودة إلى بعض المجادلات الأساسية فى الدين المقارن والأنثروبولوچيا؛ وفى

هذا السياق مازالت الدراسة الرصينة التى قام بها "رينيه چيرار – *Rene Girard*" ويتناول فيها العلاقة بين العنف والمقدس، هى الأكثر صلة بمسألة التضحية[2]، وبالرغم من أنه عمل شديد الخصوصية من عدة أوجه، فإنه يبذل جهدا كبيرا لفهم وضع التضحية فى عالم الطقوس اليونانية، كما يستخدم الجوانب الأكثر أهمية فى التقاليد البنيوية والتحليل النفسى ليذكرنا بأن العنف ليس مجرد موضوع للتضحية، بل إنه إشكاليتها فى ذات الوقت. يرى "چيرار" أن السؤال الذى لم يجد إجابة عنه ومازال قائما بخصوص العنف فى الحياة اليومية، ويتم طرحه فى سياق التضحية، منصب على ما يسميه دور الضحية البديل، وعملية الإبدال هذه محسوبة بهدف إدارة العنف من خلال العنف، وبالنسبة لـ "چيرار" فإن "التضحية بالأساس فعل عنف دون المخاطرة بالانتقام".[3] هذه النظرة للتضحية (التى تستند إلى رؤية للحياة الاجتماعية باعتبارها عرضة بالأساس، وعلى نحو مستمر، للعنف والانتقام)، ترى أنها ظاهرة وقائية وعملية وحصيفة كذلك. فى تحليله، يرى "چيرار" أن الأضحية البشرية – *sacrificial victim* – لابد من أن تكون داخل وخارج الجماعة الاجتماعية فى ذات الوقت، على نحو يكون فيه الشخص "المضحى به" مشابها لأفراد الجماعة ومختلفا عنهم، وفى هذا السياق نقتبس العبارة التالية من "چيرار":

> إذا نظرنا إلى الطيف الواسع من "الأضحيات" البشرية الذين يتم التضحية بهم فى مجتمعات مختلفة، فأقل ما يمكن أن نقوله هو إننا سنجد القائمة طويلة وغير متجانسة، فهى تضم أسرى حرب، وأطفالا صغار، وشبانا لم يتزوجوا بعد، معوقين، كما أنها تتنوع بين حثالة المجتمع مثل "الفارماكوس(*)" اليونانى والملك نفسه"[4]

(*) *pharmacos* – الشخص الذى كان يحكم عليه بالموت فى اليونان القديمة ليكون فدية كوسيلة للتطهر أو التوبة، بدلا من مدينة أو جماعة اجتماعية. (المترجم)

هذه الفكرة المركزية عن الضحية البديل – ***surrogate victim***، الذى تمنع إراقة دمه نهرا من الدماء التى يمكن أن تسيل فى دورة جهنمية من الانتقام، هذه الفكرة تقود "چيرار" إلى سلسلة من الأفكار الأخرى عن الإبدال الطقوسى فى ممارسات التضحية، وعن العلاقة بين الشفاء والسم فى قلب الفكرة اليونانية عن "الفارماكون – ***pharmakon***"، والأكثر أهمية بالنسبة لما نطرحه هنا، وهو تناول دور مصطلح "كاثارما(*) – ***katharma***" الذى لم يكن منبت الصلة بمصطلح "فارماكوس" فى النصوص اليونانية. قراءة "چيرار" الذكية لمصطلحى "كاثارما" (المرتبط لغويا ومفهوميا بمبدأ التطهير – ***catharsis*** عند أرسطو) و"فارماكوس"، أيا كانت تجاوزاته التفسيرية، ومهما كانت حججه بعيدة عن العالم الذى نسعى لمواجهته اليوم، هذه القراءة إنما تقدم لنا أساسا فلسفيا لفهم العلاقة بين التنقية والإبدال والتطهير؛ ومرة أخرى سأقتبس عن "چيرار" ما يربط بين اهتمامنا هنا بين عمليات الاستئصال أو النبذ من الجسد الإنسانى.

> **"فى كل مرة نصف فيها العمليات التوليدية ونواتجها، من زاوية الطرد والتنقية والتطهير، فنحن ننسب أسبابا طبيعية لظواهر غير طبيعية بأى درجة، وذلك لأنها مستمدة من العنف؛ فعمليات الطرد والإخلاء والتطهير موجودة فى الطبيعة؛ أى إن النموذج الطبيعى موجود فعلا، إلا أن كونه موجودا ينبغى ألا يحول اهتمامنا عن الدور غير العادى الذى لعبه هذا النموذج فى تاريخ الخيال الإنسانى، أو عن الطقوس الدينية البدائية، أو عن الطب الشامانى(**) – *shamanistic*، إلى يومنا هذا..."**

(*) كاثارما – ***katharma***: التطهير.

(**) نسبة إلى الشامانية – ***shamanism***، وهى دين بدائى من أديان شمال آسيا وأوروبا، يتميز بوجود عالم محجوب، هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، لا يستجيب إلا للشامان، وهو الكاهن الذى يستخدم السحر لمعالجة المرض والسيطرة على الأحداث. (المترجم).

الاهتمام المفرط فى القرن السابع عشر بالحقن الشرجية وفصد الدم، والتأكد من الإخلاء الكفء للأخلاط الأربعة(*) المؤلمة، هذا القلق يكشف بوضوح عن أن الممارسات الطبية للعصر كانت تقوم على مبدأ الطرد والتطهير؛ وكانت هذه الممارسات، فى الواقع تمثل شكلا متطورا بعض الشىء من أسلوب الشامان بتركيزه على التطهير الجسدى". [5]

وكما حدث، فإن نهج "چيرار" فى التفكير والاستنتاج، سوف يؤدى به إلى تقديم بعض الملاحظات المهمة عن التطهير والتطعيم والتحصين، فى التاريخ التالى للطب، كما يمكن أن يتجه كذلك نحو تاريخ الجراحة، كما سأوضح عندما أنتقل إلى مناقشة عمليات البتر والختان.

ولنهج "چيرار" فى التفكير نظير واضح فى عمل "مارى دوجلاس – ***Mary Douglas***" عن "النقاء والخطر – ***Purity and Danger***"، الذى كان له تأثير كبير فى علماء الأنثروبولوچيا، ممن تناولوا مفارقات القومية، بمن فيهم "مايكل هيرزفيلد – ***Michael Herzfeld***"[6] و"ليزا مالكى – ***Lisa Malikki***"[7] ومؤلف هذا الكتاب، من بين آخرين.

هذا العمل يوضح بإقناع شديد وبطرق متعددة أن مشكلة القذارة وعدم النقاء وكل ما هو شائن أو ليس فى موضعه الصحيح، ليست مجرد مشكلة غريبة من مشكلات التحليل البنيوى أو نظرية المدينة الفاضلة فى المجتمعات الصغيرة والبعيدة، بل إنها يمكن أن تلقى الضوء على منطق عمليات الإبادة العرقية الحديثة وتحركات اللاجئين الهائلة فى أوروبا وأفريقيا والهند وما وراءها؛ وعلى الرغم من أن هذا العمل

(*) الأخلاط الأربعة المؤلمة: ***peccant humors***، هى الدم والبلغم والصفراء والسوداء. (المترجم)

المستمر فى الأنثروبولوچيا الاجتماعية يتناول "الدم" باهتمام، ويثبته فى المهمة العملية للمجاز[8]، فهو ليس متصلا تماما بتقليد الاهتمام بالتضحية والذاكرة وإراقة الدماء الذى يميز أعمال "آندرسون – *Anderson*" و"باليبار – *Balibar*" و"كلوديو لومنتز – *Claudio Lomnitz*"[9]، الذين يشغلهم جميعا تكييف وضع الموت فى ميلاد وأخرويات الأمم. هؤلاء العلماء أقل اهتماما بالفهم العلاماتى والبنيوى للدم والتضحية وعدم النقاء والحميمية، على أنهم أكثر اهتماما رغم ما بينهم من اختلافات فكرية، بالمتضمنات الأكبر للموت والتضحية والحرب فى الأطر العالمية الاستعمارية وما بعد الاستعمارية؛ والآن أعود إلى أفكار وملاحظات "بينديكت آندرسون – *Benedict Anderson*" عن هذا الموضوع، فى الطبعة الموسعة من كتابه عن القومية[10]، وإلى أفكار "إيتيان باليبار – *Etienne Balibar*" عن الحرب فى " إنتاج الشعب".[11]

تقدم لنا جهودهما فى تناول موضوع التضحية فى السياقات والأطر الحديثة، بعض الدروس المهمة عن العلاقة بين ما قد نطلق عليه "إراقة" الدماء والدم "المشترك" فى العالم المعاصر؛ إذ نجد "آندرسون" يطرح التساؤل الرئيسى على هذا النحو، عندما يقول إن الأمة:

> **يتم تصويرها كجماعة اجتماعية، إذ بصرف النظر عن اللامساواة الفعلية والاستغلال اللذين يمكن أن يكونا سائدين فى كلتيهما (الأمة والجماعة)، فإن الأمة يتم تصويرها دائما باعتبارها رفقة أفقية عميقة؛ وفى آخر الأمر فإن تلك الروح الأخوية هى التى جعلت الملايين من البشر على مدى القرنين الماضيين أكثر استعدادا للموت فى سبيل مثل هذه التصورات المحدودة، منهم للقيام بقتل الآخرين. حالات الموت هذه، تضعنا مباشرة وجها لوجه مع المشكلة الرئيسية المتمثلة فى القومية: ما**

الذى يجعل تصورات التاريخ الحديث المنحسرة هذه (على مدى أكثر من قرنين تقريبا) تولد مثل هذه التضحيات الجسيمة؟"[12]

ربما يكون من الغلطة أن نقول إن "آندرسون" لم يستطع أن يوفق بين إعجابه الشديد بالمتخيل الاجتماعى للأمة وما يقصده بقوله إنه كان منحسرا؛ وعليه لم يتمكن من أن يقدم إجابة مقنعة عن سؤال لماذا كان البعض على استعداد للقيام بالقتل من أجل الأمة، وآخرون على استعداد للموت فى سبيلها. ربما كان ينبغى عليه أن يفكر فى اجتهادات "چيرار" بخصوص العنف المقدس على نحو أكثر عمقا. أما عند "إيتيان باليبار"، فإننا نجد إجابة أكثر إقناعا عن السؤال الذى طرحه بقوة، ولأول مرة، "إرنست رينان – *Ernest Renan*" فى القرن التاسع عشر. إجابة "رينان" عن سبب نجاح القومية فى إقناع كثيرين بقوة وميزة مطالبها فى الإخلاص والتضحية والموت يستدعى سلسلة من الممارسات التربوية التى تقننها الدول – الأمة الحديثة، من بينها تعبئة وتجنيد أعداد كبيرة من سكانها فى جيوش، دورها الوحيد هو الحرب باسم الدولة. ولأنهم أصبحوا "أضحيات بديلة"، فإن الشباب الذين تمت تعبئتهم فى جيوش كبيرة يصبحون بحسب "باليبار" مقترفى جريمة وأضحيات بديلة للجماعات الاجتماعية القومية الحديثة فى الوقت نفسه، فى حال إذا ما نظرنا إليهم كما يريدنا "چيرار" أن نفعل؛ وعليه فإن عمل الحرب الحديثة ليس نتاجا لمشاعر وعواطف الجماعة الاجتماعية المتخيلة، بقدر ما هو مصدر تعليمى رئيسى لهذه المشاعر والعواطف؛ وبتعبير أكثر وضوحا يمكن أن نقول إن التضحية بالنفس والقتل فى عملية الحرب، هو ما ينتج الشعور بالرفقة الأفقية والوعى بها، تلك الرفقة التى يصفها "آندرسون"، حيث إنها مصدر إنتاج ذلك المزيج من الذاكرة وفقدان الذاكرة القومية، وهو ما يحاول "رينان" و"آندرسون" وكثيرون آخرون تفسيره.

حتى هذه النقلة التأويلية، بوضع أفكار "باليبار" عن التعبئة العسكرية وأفكار "چيرار" عن الأضحيات البديلة والإبدال والتضحية فى إطار أحادى، هذه النقلة لا توصلنا إلى مقصدنا، فهى لا تفسر سوى القوة المنتجة لعنف الحياة الإنسانية تلقيا وممارسة، بالرجوع إلى القومية الرسمية والدولة الحديثة والحرب التى ترعاها الدولة، فهى لا تتورط فى الملامح الرئيسية لأواخر القرن العشرين التى تضمنت حروبا داخل الدول وأقليات على أساس عرقى، وتعبئة للإبادة الجماعية وفظائع وجرائم وحشية منظمة.. كل ذلك كآليات للقتال؛ لذلك نحن فى حاجة إلى أسلوب آخر للتفكير بشأن التضحية والتشويه ومشكلة الأقليات.

الخشية من الأعداد الصغيرة

يعتمد هذا الجزء بشكل رئيسى على الفصل الأول من كتابى الصادر حديثا عن العنف العالمى فى التسعينيات[13]. التوجه العرقى المتأصل فى كل الأيديولوچيات القومية لا يفسر لنا لماذا تصبح بعض السياسات القومية مسرحا للعنف الواسع أو الحروب الأهلية أو التطهير العرقى، وهنا نحن بحاجة إلى العودة إلى مكان انعدام الثقة أو الالتباس الاجتماعى فى الحياة الاجتماعية، وكنت قد تناولت فى مكان آخر الطرق التى يمكن أن يستدعى بها هذا "اللايقين" الاجتماعى أفكارا ومشروعات للتطهير العرقى التى قد تكون إحيائية أو تثبتية فى أساليبها فى الوقت نفسه[14]، أى أنها تسعى إلى اللايقين بتمزيق الجسد المشتبه به أو المشكوك فى أمره؛ وأستطيع أن أضيف أن هذا النوع من اللايقين وثيق الصلة بكون عدد الجماعات العرقية اليوم يصل إلى مئات الألوف، وأن تحركاتهم وخليطهم وأساليبهم الثقافية وتمثيلاتهم الإعلامية تثير شكوكا عميقة حول من بالضبط الذى يمكن أن يكون ضمن "نحن" ومن ضمن "هم".

فى هذا الإطار، أصبحت بعض المبادئ والنظم الأساسية فى الدول – الأمة الحديثة منفصلة وغير مترابطة بدرجة كبيرة فى عصر العولمة، مثل فكرة الأراضى المستقرة ذات السيادة، وفكرة كثافة سكانية تحت السيطرة ومسئولة، وفكرة طبقات أو فئات مستقرة وواضحة، يضاف إلى ذلك أن الثقة واليقين بأن شعوبا متميزة ومتفردة يمكن أن تنبت من تربة قومية معينة وتحكمها، قد تقوضت، بسبب السيولة العالمية فى الثروة والسلاح وتحركات البشر والصور، وقد عرضت لذلك كله فى كتابى "الحداثة على اتساعها – ***Modernity at Large***"(15).

بعبارات أكثر بساطة يمكن أن نقول إنه على الرغم من أن الخطوط بين "نحن" و"هم" كانت ضبابية دائما على مدى التاريخ الإنسانى، وأن الحدود بينها لم تكن واضحة، بل ربما مطموسة عبر مسافات أوسع وأعداد أكبر، فإن العولمة تفاقم هذا اللايقين وتفرز دوافع جديدة للتطهير الثقافى، حيث إن عددا متزايدا من الدول بدأ يفقد وهم السيادة الاقتصادية الوطنية؛ الأمر الذى يذكرنا بأن العنف الواسع النطاق ليس مجرد نتاج للهويات المعادية لبعضها، بل إنه، ذاته، أحد الأساليب المنتجة لوهم الهويات الراسخة والمشحونة. فى هذا السياق، يمكن النظر إلى الأصولية الإسلامية والأصولية المسيحية وغيرهما من صور الأصوليات المحلية والإقليمية الأخرى باعتبارها جزءا منبثقا من مخزون الجهد المبذول لإنتاج مستويات من اللايقين والالتباس بخصوص الهوية الاجتماعية والبقاء والكرامة، مستويات لم تكن مستهدفة من قبل. العنف، والعنف المفرط والمشهدى على نحو خاص، هو أسلوب لإنتاج ما وصفته من قبل بالتعلق أو الولاء الكامل – ***full attachment***، وخاصة عندما تتحالف قوى اللايقين الاجتماعى مع مخاوف أخرى من اللامساواة التى تتزايد وتيرتها، وفقدان السيادة الوطنية أو القومية، أو التهديدات التى تحاصر سبل العيش والأمن القومى. بهذا المعنى، وباستخدام عبارة "فيليب جوريفتش – ***Philip***

Gourevitch" الموجعة عن "روندا": "الإبادة الجماعية، هي في آخر الأمر ممارسة لبناء الجماعة الاجتماعية"[16]، وهي العبارة التي سأعود إليها في الجزء الأخير من هذا الفصل.

الإنتاجية الاجتماعية للعنف في حد ذاتها، لا تفسر الأساليب الخاصة التي يبدو فيها العنف ضد جماعات تعرف بالأقليات في التسعينيات، وكأنه قد اتخذ شكلا جديدا، من الولايات المتحدة إلى إندونيسيا، ومن النرويج إلى نيچيريا. كذلك يمكن الجدال بأن الاتحاد الأوروبي الناشئ هو، من عدة أوجه، الشكل السياسي الأكثر استنارة في عالم ما بعد القومية؛ إلا أن هناك على الأقل أوروباتين ظاهرتين للعيان اليوم: عالم الاحتواء أو التضمن – ***inclusion*** والتعددية الثقافية في مجموعة من المجتمعات الأوروبية، ورهاب الأجانب – ***xenophobia*** العنيف، أو ما يمكن أن نطلق عليه أوروبا "أندرس بريفيك – ***Anders Breivik***" أو "پيم فورتيون – ***Pim Fortuyn***" في المجموعة الأخرى. الشرعية المتنامية لأيديولوچيا اليمين في أرجاء أوروبا في العقد الماضي، تضعها بقوة على خريطة رهاب الأجانب العرقي العالمي. ذروة القومية العرقية، حتى في عمليات الإبادة العرقية في السياسات الديمقراطية، لها علاقة كبيرة بالتبادلية الداخلية الغريبة بين فئات "الأغلبية" و"الأقلية" في الفكر الاجتماعي الليبرالي، الذي يولد ما أدعوه بـ "قلق النقص – ***anxiety of incompleteness***". الأغلبيات العددية يمكن أن تصبح ضارية ونزاعة للإبادة العرقية فيما يتعلق بالأعداد الصغيرة، وتحديدا عندما تُذَكِّر بعض الأقليات (وأعدادها الصغيرة) تلك الأغلبيات بتلك الفجوة بينهم كأغلبيات وأفق كيان قومي كلي نقي وعرق غير ملوث. هذا الشعور بالنقص يمكن أن يدفع بالأغلبيات في نوبات شديدة من العنف ضد الأقليات، كما أن العولمة، كسياق أصبحت فيه الدول والأسواق والأفكار الخاصة بالتجارة وأساليب الحكم منظمة، تفاقم الظروف المؤدية إلى العنف

الواسع النطاق، حيث إنها تخلق مسارا ملائما للصدام المحتمل بين منطقى اللايقين والنقص، بما لكليهما من شكل خاص وقوة خاصة. وكحقيقة عريضة عن عالم التسعينيات، فإن قوى العولمة تنتج من الظروف ما يساعد على زيادة اللايقين الاجتماعى ووتيرة الاحتكاك الناجم عن الحركة بين فئات "الأغلبية" و"الأقلية"، كما أن الشعور بالنقص (فى مشروع النقاء القومى الكامل) والشعور باللايقين الاجتماعى بخصوص الفئات العرقية يمكن أن يصنع حلزون عنف متجها إلى الأسفل وهو الطريق إلى المذابح الجماعية.

هذا الأسلوب فى تناول زيادة وتيرة العنف الثقافى الواسع فى التسعينيات، يعطينا طريقة للتعرف على قلق النقص والمستويات غير المقبولة للايقين، عندما يجتمعان لإشعال التعبئة للإبادة العرقية، ولذا لابد من الاعتراف بأن الوجود المشترك لمستويات مرتفعة من الشعورين، شرط ضرورى للعنف الواسع النطاق. إلا أن الكفاية(*)، كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية عادة، أمر آخر، وفى بعض الحالات يمكن أن توفر دولةِ مارقة هذه الكفاية (كما فى حالة العراق والأكراد)، وفى حالات أخرى نظام كولونيالى عرقى (رواندا)، وربما من خلال عملية بناء دستورى على أساس عرقى مأساوى (يوغوسلافيا بعد "تيتو")، أو بواسطة قادة مجرمين مدفوعين بجشع شخصى وشبكات سلع غير مشروعة (ليبيريا والسودان). فى حالة الهند، يبدو أن ظرف الكفاية مرتبط بحالة طارئة يشترك فيها انقسام سياسى رئيسى وسلسلة من الخطوط الثقافية المتداخلة.

هناك، كذلك، نقطة إضافية لابد من توضيحها فى هذه الإطلالة على ما يثيره كتابى "الخشية من الأعداد الصغيرة" من جدل، وهى أن عنف التسعينيات الواسع

(*) الكفاية: ***sufficiency*** المقصود بالكفاية هنا المستوى المتواضع من العيش (المترجم).

النطاق، كان يبدو مصحوبا، على نحو نموذجى، بفائض غضب وزيادة مفرطة من الأحقاد، أفرزتا أنماطا من الإهانات والانتهاكات لاتعد ولاتحصى، لكل من جسد ووجود الضحية: أجساد مشوهة ومعذبة، بشر محروقون ومغتصبون، نساء مجهضات، أطفال مشوهون وممتهنون ومبتورة أعضاؤهم. ماذا نفعل مع هذا الفائض من العنف الذى حدث ويحدث غالبا بشكل علنى وربما بين أصدقاء وجيران، ولم يعد يتم بمثل تلك الأساليب المستترة أو الخفية كما كان يحدث فى السابق فى حروب الجماعات؟ أعتقد أن فائض الغضب والعنف والدافع إلى الإهانة والامتهان وراء نرجسية "الفوارق الثانوية"، أكثر خطورة الآن منه فى السابق، وذلك بسبب الانزلاقات والتشكلات الجديدة فى العلاقة بين هويات وقوى "الأغلبية" و"الأقلية". وحيث إن الفئتين يمكن أن يتبادلا المواقع بسبب مرونة التعداد السكانى، والدساتير، وأيديولوچيات الاحتواء والمساواة المتغيرة، لم تعد الفوارق "الثانوية" مجرد علامات حاسمة على ذات لايقينية، وهكذا يجب أن تكون مصونة، كما ترى النظرة الفرويدية الأصلية، والواقع أن الفوارق الثانوية يمكن أن تكون أقل ما يمكن قبوله، حيث إنها تسهل عملية المرور الناعم فى الاتجاهين بين الفئتين. الوحشية والفظائع وعمليات التجريد من الصفات الإنسانية، التى عادة ما تصاحب العنف العرقى، كلها علامات على الظروف التى أصبح فيها الخط الفاصل بين الفوارق الثانوية غير واضح وغير مؤكد، وفى مثل هذه الظروف لم يعد بالإمكان مواجهة القسوة والخوف التى يأتى بهما معا الشعور بالنقص وعدم اليقين عن طريق الانقراض الميكانيكى أو نبذ الأقليات غير المرغوب فيها؛ وفى هذه الظروف أيضا تكون الأقلية هى المعرض ولكن الفارق نفسه هو المشكلة الأساسية؛ وهكذا فإن استئصال الفارق نفسه (وليس مجرد الارتباط أو التعلق المفرط بالفوارق "الثانوية") هو السمة المميزة الجديدة لنرجسية اليوم الضارية والواسعة النطاق؛ وحيث إن هذا الطرح مستحيل بالأساس فى عالم، الحدود

فيه غير واضحة والزيجات مختلطة واللغات مشتركة، بالإضافة إلى صلات وارتباطات أخرى، فمن الحتمى أن ينتج حالة من الإحباط يمكن أن تكون سببا فى هـذا الفـائض المنتظم الذى تحمله عناوين صحف اليوم. هذا الفائض هو موضـوع الجـزء الأخـير، التالى، من هذا الفصل.

الجراحة السياسية والجزء المزعج

سوف أستخدم مصطلح "الجراحة السياسية - ***political surgery***" لوصـف أداء عمليات العنف على أجزاء الجسد ومكوناتها، بهدف إحداث آثار سياسية مختلفة، وهى مرحلـة جديـدة فى تـاريخ العنـف الإنـسانى، ويتطلـب ذلـك منـا أن نحتمـل الصعوبة الهائلة فى تفهم ذلك، ثـم التوسـعات شـديدة البـشاعة فى أسـاليب المـداواة والتعامل مع المرض.

نحن نعيش فى عالم ما بعد بنيوى، سـواء بالنـسبة للنظريـة أو الممارسـة. لم تعـد الأجزاء ولا الكليات تخضع لأى منطق "سوسيرى"(*) واضح، ولاتتوافـق مـع نـوع العلاقة التى جعلت "لويس دومـون - ***Louis Dumont***" (وهـو يبنـى عـلى عمـل "ريمون أپثـورپ - ***Raymond Apthorpe***" وتـراث "دوركـايم - ***Durkheim***") يفترض أن الأجزاء والكليات ليست مرتبطة ببعضها شكلا فحـسب، وإنـما أخلاقيـا كذلك من خلال تبعية تراتبية من نوع ما. الـدول، باعتبارهـا كيانـات كليـة مقدسـة، أصبحت تخشى أجزاءها الثانوية على نحـو متزايـد، حيـث أصـبحت تلـك الأجـزاء (وعلى نحو متزايد أيضا) أكثر رسوخا ككيانات وأكثر حضورا من الناحية السياسية. الأجسام تتفكك بطـرق مختلفـة بـدأ علـماء الاجـتماع توثيقهـا عـن كثـب. الأعـضاء

(*) ***Saussurean*** - نسبة إلى عالم اللغويـات الـسويـسرى فردينـان دو سوسـير - ***Ferdinand de Saussure*** (١٨٥٧-١٩١٣) (المترجم).

أصبحت جزءا من عملية تسليع عالمية وبالتالى أصبحت تعيش حياة تتطلب الانفصال عن "بيوتها" الجسدية السابقة. الأساليب الفنية فى الجراحة الجنسية تجعل بالإمكان إضافة أو إزالة أجزاء من الجسم، مع اختلافات النوع والسن، وجراحات التجميل تضيف وتزيل وتعيد توزيع الدهون بشكل جزافى لإعادة تنظيم جماليات "الكل" الجسدى. الاستنساخ – ***cloning***، باختلاف أنواعه يجعل من الصعب استخدام فكرة الأصل للتمييز بين الأشكال القديمة والجديدة. العاملون فى مراكز النداء الآلى لهم أسماء ولهجات وأصوات وهويات منبتة الصلة بالأجسام التى تسكنها. الحياة على الإنترنت شجعت على وجود أشكال عدة من مضاعفة وتقسيم الأسماء والهويات والصور والأصوات والحيوات، لدرجة أن أصبح هناك عالما إلكترونيا موازيا من الأجزاء والكيانات الكلية، له منطق مختلف عن منطق الحياة الاجتماعية الأصلية. بكل هذه الأساليب، أصبحت الأجسام مادة لتمازجات واختلاطات فى أشكال ورؤى اجتماعية أوسع؛ وعالم الطب، بلاشك، مجال رئيسى لإعادة تكييف العلاقة بين الأجزاء والكيانات الكلية، والجراحة أسلوب فنى مهم فى هذه العملية.

أعود إلى موضوع الجراحة، حيث إن بعض الأعمال الوحشية المصاحبة للعنف الواسع النطاق فى العقدين الأخيرين تتضمن أساليب متعددة أشبه بالجراحة: مثل البتر والاستئصال والثلم وغيرها، لفصل أجزاء عن "الكل" الجسدى، وقد أصبحت هذه الأفعال كلها فصولا نموذجية من العنف الواسع. هذه الممارسات تصحبها أشكال أخرى من الجراحة العرقية مثل تقديم الذبائح والقرابين وختان الإناث وغيرها من الممارسات العنيفة التى مازالت شائعة فى مناطق كثيرة من العالم.

بالعودة إلى "ماری دوجلاس – ***Mary Douglas***" و "رينيه جيرار – ***René Girard***"، تجدر الإشارة إلى وجود علاقة قديمة بين العنف والتضحية الجسدية والتطهير والاستنساخ الاجتماعى على مدار التاريخ الإنسانى؛ وتذكرنا إشارة

"جيرار" إلى التهذيب والتطهير كأساليب فنية طبية مهمة؛ بأن للجراحة السياسية العنيفة تاريخا بالغ التعقيد، ما يجعل القرن السابع عشر نقطة تحول أو محورا فى تاريخ الجراحة السياسية فى الغرب. فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ستكمل فكرة "الجزء المزعج" رحلتها من الكتاب المقدس إلى عالم الطب لتصبح جزءا من لغة الممارسات الطبية. المرجعية الإنجيلية لفكرة "الجزء المزعج" مهمة، حيث إن الخوف الشائع من الأقليات مرتبط بقوة بخطاب النجاسة والمرض والتشوه والأذى، كما أن الخطاب النازى[17] مثال شهير لذلك، مثلما هناك دعوات متصلة بذلك للاستئصال والبتر والنبذ، تظهر باستمرار فى إطار التعبئة للإبادة العرقية وأحداث العنف الجماعى المخططة.

قبل تأمل بعض الأمثلة فى هذه المجالات الأخلاقية الوعرة، فإن الأمر يستحق أن نسأل عن سبب القيام بهذه الرحلة، إذا كنا نستطيع أن نعرف الكثير بالنظر إلى هذا العنف الاجتماعى الهائل، على ضوء أسباب وقرائن، مثل الفقر والدول الفاشلة والصراع على الموارد النادرة والترحيل القسرى والضغوط الاقتصادية الطاردة وغيرها. الإجابة بسيطة ومهمة. قدر كبير من العنف الجسدى المفرط ليس وثيق الصلة أو الارتباط بالمنطق العادى للإقصاء أو الحصر ضمن أقلية أو المنافسة أو الحسابات السياسية. العنف عادة ما يكون مفرطا وشديد الصرامة بأساليب تظهر بانتظام لتجمع بين منطق الوسائل والغايات فى العنف السياسى. التعذيب والتمثيل بالجثث، والاغتصاب، والانتهاكات الجنسية، وكل ما يمكن تصوره من فظائع أصبحت تفوق أشرس آمال من يخططون لها، وأسوأ مخاوف ضحاياها. لقد أصبحنا نشهد أشكالا من العنف الجسدى الواسع والمفرط المرتبط بمشروعات سياسية، لاتخضع لأى نوع من الحسابات الأداتية أو الوظيفية؛ وعليه، ليس أمامنا سوى أن نعود إلى مفكرين مثل "مارى دوجلاس – *Mary Douglas*" و"رينيه چيرار – *René Girard*" (وربما حتى "آرنولد ڤان جينيپ – *Arnold van Gennep*") فى

السؤال عن الطموحات السياسية لهذا النوع من العنف الجسدى المفرط. ما الفكرة الاجتماعية وراءها، ما الذى تسعى لتحقيقه، ما مشروعها، مهما كان ذلك مثيرا للكدر ومنفرا؟

سنبدأ من عدد قليل من الأمثلة. سنسأل ما إذا كانت الممارسات المتعلقة بتشويه أجساد النساء الصغيرات، فى كثير من المجتمعات وبخاصة فى المناطق الشمالية من أفريقيا، تعتبر ممارسات تقليدية محدودة. الواضح أنها جزء من تأكيد غاضب أن أجساد النساء لايمكن أن توضع فى الحيز العام، سواء لحقوق الإنسان، أو الأخلاقيات الطبية الحديثة، أو الأمان الطبى البسيط. بعبارة أخرى، إصرار الرجال (وقلة من النساء) على حقوق مجتمعات مختلفة فى ممارسة بتر أجزاء من الأعضاء التناسلية، هذا الإصرار على هذا الفعل لابد من اعتباره جزءا مما سبق أن أطلقت عليه "الجراحة السياسية"، أى الجراحة بقصد تحقيق هدف سياسى، والهدف فى هذه الحالة هو التأكيد بقوة على أن جسد الأنثى متاح ومستباح ليكون ساحة للتقاليد البطريركية والغضب على الدولة. القتل باسم الشرف فى باكستان، الرجم العلنى فى الشرق الأوسط، وغيرها من أشكال الموت أو الأذى التى تفرض على النساء (والرجال)، تندرج كلها فى هذا السياق. على ضوء ذلك، يمكن أيضا إعادة تصنيف عمليات الاغتصاب القسرية وتحت تهديد السلاح فى الحروب الأهلية، البعيدة عن بعضها، مثل تلك فى "آكه – *Aceh*" وسيراليون والبوسنة، فى نفس الإطار العام، باعتبارها من أعمال الجراحة السياسية المصممة لإحداث تدخلات سياسية وإنزال ضرر وأذى جسدى باسم مشروع ما، أكبر، للتطهير العرقى أو التحويل إلى أقلية – *minoritization*.

تتطلب حالة "سيراليون" بالتحديد اهتماما خاصا، حيث إنها تبدو بعيدة عن التصنيفات العرقية أو الدينية أو الجنسية، وبالتالى فهى تناقش أحيانا، باعتبارها الأكثر

ترويعا وبشاعة فى السجلات الحديثة للعنف الجسدى الواسع النطاق، لأنها خارج المحددات المعروفة للتطهير العرقى، أو أى صور أخرى للعنف بدوافع ثقافية.

عمليات الاغتصاب والبتر والقتل فى العقد الأخير فى "سيراليون"، وخاصة تلك التى تم تدبيرها أثناء حكم "تشارلز تيلور – ***Charles Taylor***" فى "ليبيريا" المجاورة، تبدو سياسية تماما وربما ملغزة فى طبيعتها؛ ولكون "سيراليون"، على نحو خاص، مسرحا لعمليات البتر كشكل من العنف السياسى، وحيث إن تلك العمليات كانت أيضا تستهدف الأطفال، فلابد من التوقف عند هذا الموقع الذى تجلت فيه الجراحة السياسية.

لا أكتب باعتبارى خبيرا بشئون سيراليون وغرب أفريقيا، إلا أن بعض الإمكانيات المؤهلة لذلك ظهرت أثناء محاكمة "تشارلز تيلور" وفترة حكمه فى "ليبيريا" المجاورة (١٩٧٩ - ٢٠٠٣)، أولها التورط الواسع لأطفال سواء كمرتكبين أو ضحايا للعنف الجماعى فى "سيراليون"، وهذا العامل اعتبر فى صالح "تيلور" والآخرين الذين دبروا إطار هذا العنف وقاموا بتنسيقه فى خلق فجوة واسعة بين الأجيال فى "سيراليون"، ونجاحهم فى إنتاج رسالة مفادها أن الآباء وكبار السن والبالغين العاديين من الشباب فى "سيراليون" كانوا أشرارا بدرجة ما. الحقيقة الثانية اللافتة للنظر هى أن هذا الفهم الذى يعتبر الجيل الأكبر سنا شريرا، لم ينقذ الكثير من الأطفال من الجراحة السياسية الوحشية، التى كانت تتم أحيانا بأيدى أطفال آخرين. الفكرة المثالية هى أن عمليات البتر لم تكن نتيجة فشل عمليات للقتل، بل كانت مسعى متعمدا ومدروسا لطرح أو إسقاط أجزاء من "الكل" الجسدى وإنهاء استخدامها المنتج. الملاحظة الرابعة هى أن الاستخدام الممنهج لعمليات البتر كان أيضا مرتبطا بوحشية وفظائع جنسية متعمدة ضد النساء؛ الخامسة والأهم أنها كانت، بمعنى ما، مساع تواصلية هدفها إنتاج الخوف، وأنها كانت، على الأقل فى بعض

الحالات، إفادات وبيانات مدروسة، المقصود منها أن تكون جزءا من حوار عبثى وغريب مع خصوم داخليين وقوات حفظ السلام الخارجية. الواقع أنه ليس لدى فهما أكثر عمقا لكى أقدمه فيما يتعلق بحالة "سيراليون" الخاصة، سوى أن أبدى ملاحظتى عن كونها حالة من حالات الپاثولوچيا الفائقة لانشغال كامل بالأجزاء، والاستخدام المباشر للوسائل الجراحية غير السوية. فى إحدى المحاكمات، كان ممثل إحدى الجماعات المتمردة الرئيسية (*RUF*) يبنى إنكاره تورطهم فى كثير من عمليات بتر الأعضاء، على أساس وجود اختلافات كثيرة فى أساليب البتر (فى إحدى الحالات كان البتر من الرسغ بينما كان أسلوب جماعته هو البتر من المرفق).

هذا الاستخدام الصريح والمدبر للجراحة السياسية طريق مختلف لهذا النوع من النشاط فى قدرته على ما سبق أن أشرت إليه كوظيفة تشريحية أو استكشاف[18]، وربما تكون هذه الوظيفة التشريحية أو الاستكشافية أكثر بروزا بالنسبة لتلك المواقف المتضمنة لأعداد كبيرة وحجم واضح من الفوارق العرقية – الدينية أو العرقية. وحيث توجد تواريخ متداخلة وأعداد كبيرة من الزيجات المختلطة وعلاقات لغوية وثيقة، بالإضافة إلى تواريخ طويلة من الهجرة والعيش المشترك (كما هو الحال بالنسبة للصرب والكروات فى أوروبا الشرقية، والهندوس والمسلمين فى الهند)، ينشأ قلق شديد بخصوص واهتمام بتثبيت هويات "غير مختلطة" أو "خالصة" (مستخدمين وصف "روبرت هايدن – ***Robert Hayden***" الدال)، واستخدام العنف والإيذاء الجسدى "لتأسيس" يقين عن هوية الضحية. العلاقة بين هذا الأسلوب فى الانتهاك الجسدى والجراحة السياسية، يمكن أن نراها كذلك فى الهند، وذلك فى أعمال العنف ضد المسلمين فى أوائل التسعينيات ومحاولات دهماء الهندوس للتفتيش على الأعضاء التناسلية للذكور وختانها من عدمه، للتأكد ما إذا كان الضحية مسلما (أم لا)، والواقع

أن تشريح الأحياء والتحقق يمكن إلحاقهما بعملية التطهير حيث كلهـا وثيقـة الـصلة بالغضب والحنق والشك بخصوص "الجزء المزعج".

بشكل عام، بينما قد تكون عمليات الجراحة السياسية قد تـضاعفت فى الفـترة مابعد التسعينيات، وبخاصة فى أفريقيا (ومناطق أخرى)، يمكن أن نربطها بشكل من الممارسة الوحشية الرمزية، العلاقة فيها بين الجزء والكل فى الجسد بمثابة سرديـة عـن الجزء والكيان الكلى فى الدولة، فى كل فصل منها يبدو بتر الجـزء المـزعج لأول وهلـة فعل انتقام (بأسلوب العين بالعين)، وهذا التفسير قـد يكـون معقـولا إلى حـد مـا فى المواقف التى تتسم بالغضب الشديد والرغبة فى الانتقام؛ إلا أن الرمزية تبـدو أعمـق ارتباطا بإشكالية الجزء المزعج، ذلك الجزء الذى ينتج قلق النقص، رغم حدوث ذلك فجأة أو على نحو غير معقول. المفارقة الـساخرة فى عمليـة البـتر بخاصـة، والجراحـة السياسية بعامة، تكمن فى كونها تواجه قلق النقص بنقش هذا النقص وتـسجيله عـلى الجسم الثانوى بدلا من قتله أو طرده أو نبذه.

ما من شك فى أن تلك منطقة وعرة، حيث إن الكثير من أعمال العنف الفظيعـة فى التسعينيات، ومنذ ذلك الحين، لا تتسم بمثل ذلـك الـبرود شـبه الآلى الـذى كـان للهولوكوست الألمانى، الذى كان عاقـد العـزم عـلى غائيـة الحـل النهـائى – ***Final Solution***. صحيح أن فرق الاغتيـال النازيـة، سـواء داخـل أو خـارج معـسكرات الموت، كانت حريصة ومتلهفة على إهانة اليهود وغيرهم من الألمان "الناقصين"، بكل ما يمكن تخيله من أساليب، قبل قتلهم، إلا أنهم لم يكونوا راغبين فى إحداث أضرار أو إصابات جزئية ولا فى تركهم أنصاف أحياء؛ وعلى الأقـل فى بعـض حـالات العنـف الاجتماعى الفائق فى الخمس عـشرة سـنة الأخـيرة، كانـت مـشكلة الـصراع المـدنى، وخاصة إذا ما كان لها أساس عرقى، كانت تؤدى إلى أضرار جزئية، التعافى منها ممكن بينما النسيان مستحيل. عنف الهندوس ضد المسلمين وصولا إلى مذابح "جوجـارات

Gujarat –" يبدو متسما بهذه الخاصية غير المتهية، الخاصية الدافعة إلى الجراحة والإحراق والإضرار الجزئي بالممتلكات والأشخاص، وهي ليست الخاصية المميزة لمشروع إبادة عرقية.

هنا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتذكر سبب قيامنا باستقصاء هذه الأوضاع، وأن نذكر أنفسنا لماذا بدأنا بـ "رينيه چيرار – *René Girard*" والعنف الكامن في الضحية. في زمن الفوارق الاقتصادية المتنامية، والدول الفاشلة والفاسدة، والسياسات الاقتصادية المريبة، والأمراض، والاضطرابات المستفحلة، والميليشيات الخاصة، وتجار الحروب، والاتجار غير المشروع في الماس والسلاح والأجساد والأعضاء البشرية، في زمن كهذا، ليس من الصعب أن نفهم لماذا أصبح العنف داخل الدول في ازدياد، أو لماذا من الحتمي أن تنتج سياسات التنميط واستخدام كباش الفداء الصراع والاستياء والرفض وربما أعمال الشغب الواسعة النطاق.

الأكثر صعوبة على الفهم، هو لماذا شهد العقدان الأخيران زيادة هائلة في العنف الاجتماعي فاقت كل تصور، يدفعها غضب يفوق كل الحسابات والتدابير السياسية، وتستخدم استراتچيات في الانتهاك تضع إنسانية كل من الجاني والضحية أمام تساؤل مشترك. لعل هذا الفائض المذهل من الغضب والسخط والانتهاك المفرط، هو ما يدفعنا لفتح آفاق تفسيرية، قد تبدو "فاترة" لما فيها من تجريد واعتباطية.

بالعودة إلى أفكار "غاندي" عن الضحية البديل والإبدال الطقوسي ومنطق التطهير والمنطق الغريب للـ "فارماكوس" والـ "كاثارما"، ما الذي نخرج به؟ ماذا نفيد من ذلك كله؟ ما نخرج به ونفيده هو أسلوب لاستكشاف كيف ينتج منطق النبذ والتطهير والاستئصال، في هذه المواقف الرهيبة، علاقات قرابة خطرة بين أساليبنا في المداواة والتضحية والإصلاح الاجتماعي.

ولنعد إلى عبارة "فيليب جوريفتش – *Philip Gourevitch*" القاسية عن العنف الجماهيرى فى "رواندا" فى أوائل التسعينيات.[19] بعد دراسة لأساليب تعبئة جماعات الاغتيال التابعة لقبائل الـ "هوتو – *Hutu*"، بواسطة رسائل عن طريق الإذاعة كان يبثها مستخدموهم السياسيون، سارع ليقول إن "المذابح الجماعية، هى فى آخر الأمر ممارسة لبناء الجماعة الاجتماعية". استرشادا برؤية "جوريفتش" لابد من التسليم بأن البشر وهم اجتماعيون بالضرورة، لا تنقصهم الطموحات الاجتماعية حتى فى مشروعاتهم الجماعية المرعبة. بعبارة أخرى، عندما يكون العنف المفرط جزءا من فعل جمعى متكرر، فلن يكون أمامنا خيار لكى نجعل من دوافع مرتكبيه صندوقا أسود، وأن نتحرك مباشرة نحو المصالحة أو المداواة أو العقاب. نحن مضطرون لأن نقدم تفسيرا ما. وعند بناء مثل هذا التفسير، لابد من أن نبدأ بالاعتراف بأن العنف الجمعى، مثله مثل كل صور الفعل الجمعى الأخرى، له طموحات. قد نعتبرها طموحات غير سوية، وقد ندين تلك المشروعات، أما إذا حاولنا أن نتغاضى عن فهمها كمشروعات فمعناه أننا نتخلى عن الأمر بكل بساطة.

عند الإشارة إلى بعض الأساليب التى قد تتداخل فيها اللغة والممارسات ومنطق كل من الجراحة والنقاء واستئصال الأجزاء الاجتماعية غير المرغوب فيها، مع ممارسات التطهير العرقى والإحراق والحز والقطع، عند الإشارة إلى ذلك، ربما يكون علينا أن ننظر مرة أخرى، مثلما فعل "رينيه جيرار" فى الرغبة فى التنقية والتطهير فى القلب المعتم لطقوس العنف.

عندما نفعل ذلك، قد يكون علينا أن نعيد فتح ملف ذلك التقليد الطويل، على الأقل منذ "دوركايم – *Durkheim*"، الذى يضع اللامعيارية – *anomie* فى القلب من الخلل الاجتماعى، وهو أسلوب فى التناول دائرى بالأساس. قد نحتاج لإعادة

فحص ما يحدث لطقوس الانتقال(*) الكلاسيكية، عندما تصبح الأرض والمنطقة والهوية مقطوعة الصلة ببعضها بكل قسوة وضراوة. ربما نحتاج إلى إعادة النظر فى ميلنا الشديد لرؤية صراع ممتد، كما فى الحالة الأخيرة، وإصلاحا للأضرار أو استعادة للتوازن المختل، وهى رؤية قديمة قدم "زيمل - **Simmel**" فى النظرية الاجتماعية. وربما يكون علينا أن ننظر إلى التقليد الفرويدى لنفهم كيف يمكن أن تصبح الذات والآخر محرضات على الجراحة السياسية المتبادلة. كل ذلك يتطلب عزيمة جديدة صادقة لكى نحدق فى قلب الظلام الدامس، فإذا كنا على استعداد للقيام بذلك، دون انحياز أو ترجيح لأى من مصادرنا النظرية الكلاسيكية، فلربما مكنتنا هذه الرحلة من العودة مجددا للتنظير لمصادر النظام فى الحياة الاجتماعية، بصرف النظر عن تسوية الصراعات، ومداواة الجراح المتخيلة والرمزية، والغفران والمصالحة أو سياسات الإصلاح والتعويض. كل من هذه الخطط والمشروعات له ميزاته ومردوده من المكاسب، بيد أنه لا أحد منها يضمن فهما عميقا - بما يكفى - لطموحات العنف الاجتماعى.

(*) طقوس انتقال الإنسان من حال إلى حال: ***rites of passage*** (المترجم)

هوامش الفصل الرابع

(1) A. Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(2) R. Girard, "Violence and the Sacred", Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

(3) Ibid., 13.

(4) Ibid., 12.

(5) M. Herzfeld, "Cultural Intimacy: Social Politics in the Nation-State", New York: Routledge, 1997.

(6) L. H. Malkki, "Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania", Chicago: University of Chicago Press. 1995.

(7) J. Fernandez, "The Mission of Metaphor in Expressive Culture, with Comments and Rejoinder", Current Anthropology, 1974, 15 (2) 119- 45.

(8) C. Lomnitz, "Death and the Idea of Mexico", Cambridge, MA: Zone, 2005.

(9) B. Anderson, "Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism", London: Verso: 1991 (1983).

(10) E. Balibarm "The Nation Form: History and Ideology", in E. Balibar and I. M. Wallerstein, eds., "Race, Nation, Class: Ambiguous Identites", New York: Verso, 1991.

(11) Anderson, "Imagined Communities".

(12) A. Appadurai, "Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger", Durham: Duke University Press, 2006.

(13) A. Appadurai, "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization", Public Culture, 1998, 10 (2), 225- 47.

(14) A. Appadurai, "Modernity at Large".

(15) A. Appadurai, "Full Attachment", Public Culture, 1998, 10 (2), 443- 9.

(16) P. Gurevitch, "We Wish to Inform you that Tomorrow We Will Be Killed With Our Families: Stories from Rwanda", New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998.

(17) انظر على سبيل المثال:

R. Proctor, "The Destruction of 'Lives Not Worth Living' in J. Terry and J. Urla, eds., Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture, Race, Gender, and Science", Bloomington: Indiana University Press, 1995.

(18) A. Appadurai, "Full Attachment".

(19) P. Gurevitch, "We Wish to Inform you that Tomorrow We Will Be Killed With Our Families".

الفصل الخامس

فى دولة أبى:

تأملات فى السيرة والذاكرة والأسرة

الدولة الحميمة

يقال دائما إن الأمة هى ملهمة العواطف والمشاعر، وأن بعض الناس، على الأقل، يعيشون ويموتون فى سبيلها، وكثيرا ما يشار إليها بأنها أرض الآباء والأجداد.. والوطن الأم.

وعلى الرغم من أن أهم الأعمال فى العلوم الاجتماعية والإنسانيات.فى العقود الأخيرة مكرسة لدراسة الأمم والقوميات[1]، مازال هناك شعور غريب بخصوص شكل من التنظيم الاجتماعى، حديث نسبيا من الناحية التاريخية، حتى فى الغرب، أصبح يبدو طبيعيا وضروريا مثلما هو محسوس ومقدر.

ولاشك أن هناك جدلا شديدا بخصوص مستقبل الدولة – الأمة، وخاصة فى إطار العولمة، إلا أن هذا الجدل قلما يمضى فى هدوء وتجرد، فالذين يرون أن الدولة – الأمة قد تكون غير مرغوب فيها أو أنها فى أفول، لايعتبرون فى عداد المخطئين فحسب، وإنما من المكابرين من باب العناد، وربما أسوأ؛ وبناء على ذلك لدينا سؤال بسيط، ولكنه صعب فى ذات الوقت هو: لماذا تأثير هذا الشكل الكبير والمجرد والحديث من التنظيم الاجتماعى، إيجابى دائما من الناحية العاطفية؟

كانت هناك بالطبع محاولات عدة للاشتباك مع هذا السؤال، وكان بعضها أقرب إلى إصابة الهدف من غيرها، إلا أننى قبل أن أدلو بدلوى فى هذه المسألة، لابد من أن أشير إلى وجود مجموعة من الأساليب لتناولها، أعتبرها كلها فاقدة للمصداقية، وهى المجموعة التى نعتبرها "بدئية – ***primordialist***" التى تجنح إلى تعليل الارتباطات الجديدة والأكبر بالرجوع إلى تلك الأقدم والأصغر والأكثر حميمية، التى يتم تصورها عادة من ناحية الدم والقرابة. هذا الأسلوب "البدئى" إشكالى من عدة جوانب، إلا أنه كثيرا ما يظهر حتى فى أعمال أولئك الذين يريدون أن يقاوموه، من ناحية لأنه أصبح مغروسا بعمق فى فهمنا العام، ومن ناحية أخرى لأنه ليس لدينا بديل له؛ إلا أننى لن أسرد قائمة اعتراضاتى على هذا الموقف فى هذا السياق، وإنما سأشير فحسب إلى أن المشكلة مع الأسلوب البدئى، هى أنه يخفق فى تفسير الأمر الأكثر أهمية فى أى جدل ممتد، وهو سؤال: لماذا تبدو ولاءات أساسية معينة قابلة للامتداد فى مجالها، ولماذا علاوة على ذلك بعض الأشكال واسعة المجال، وبالذات الأمة تبدو هى الملهم بامتداد الارتباطات الأولية، بينما غيرها لا يستطيع ذلك؟ على سبيل المثال، لا أحد يريد أن يقتل أو أن يموت لأنه مرتبط بجماعية – ***Collectivity*** علماء الرياضيات؛ والحقيقة أن بإمكاننا أن نقلب السؤال منهجيا ليصبح: لماذا بمجرد أن تصبح الأمة واقعا موجودا، تصبح المجالات والعلاقات الأصغر نطاقا مغمورة على وجه السرعة بخطابات ومجازات الأمة، وتبدأ الجماعيات – ***collectivities*** الصغيرة العمل تحت لافتة الأمة؟

إذا كان أسلوب التناول "البدئى" مضللا، كما نتصوره على وجه العموم، فإلى أين نتجه؟ هنا، يقدم لنا الأسلوب البدئى نفسه بدايات لحل اللغز، وذلك فى انشغاله الشديد، لدرجة الاستغراق، بالدم والأسرة. الدم جزء أساسى من معظم الخطاب القومى، وذلك على نحوين، فمن ناحية: بربطه بين أفكار الأسرة والعنصر والعرق،

فإن لغات روابط الدم المختلفة ثقافيا هى كذلك عناصر أساسية فى تكوين الوجدان القومى. هذه الحقيقة تركت انطباعا لدى أصحاب الأسلوب "البدئى" بأن الدم، بإساءة فهمه كحقيقة بيولوچية عامة، كان هو الأساس الطبيعى للعلاقات الأشمل، مثل علاقات القبيلة والطائفة والدين والأمة، والواقع أن الدم إحدى هذه العموميات الإنسانية الكبرى، إلا أن عموميته ليست فى حقيقته أو صدقه البيولوچى، وإنما فى توفره أو كونه متاحا للكثير من المهام المجازية؛ فهو فى الحقيقة حاضر دائما فى اللحظات الإنسانية الكبرى للميلاد والزواج والموت. إلا أن السؤال الصعب هو، كيف استطاعت الأمم – الكبيرة والمصطنعة والمجردة والبعيدة – أن تستولى على أجزاء من طاقة خطاب الدم؟ هذا السؤال يقودنا إلى مجموعة أخرى من السياقات التى ينهض فيها خطاب الدم، وهى سياق الحرب والتضحية وقتل الكائنات الحية، سواء باسم الدين أو لأى أسباب أخرى. هذه المجموعة من السياقات، بعد مناقشتها كما يجب، لم يتم ربطها بعناية بسياقات دورة الحياة التى يظهر فيها الدم كعنصر عام؛ كذلك فإن تفحص هاتين المجموعتين من السياقات يسمح لنا بإيجاد صلة أو ارتباط من نوع آخر بين الألفة والتضحية والعنف التى تمت مناقشتها فى الفصلين الثالث والرابع من زاوية مختلفة نوعا ما؛ وهنا يمكن أن أقول إن الأمة أو الدولة تستطيع أن تحقق تعبئة الوجدان بالربط بين العنف والألفة من خلال سفك الدم، الموجود هو نفسه مجازيا فى لغة التضحية والبسالة والبطولة. هذه التعبئة تتحقق من خلال الحكايات – ***narratives***، العامة وشديدة الخصوصية فى ذات الوقت، والتى يكون لها قوتها عندما تغمر وتشبع المجال الخاص وعالم الأسرة.

إن عقد الصلة بين الدم والانتماء على هذا النحو، سوف يمكننا من إلقاء الضوء، وإن بشكل مختلف قليلا، على الصلات المعروفة بين الدين والقومية، وكان كثير من العلماء قد عرضوا للعلاقة بينهما.[2]

التفكير فى هذه الصلة من خلال توسط ممارسات العنف، لقى قبولا معقولا، كما جاء فى عمل، من اتجاه آخر، مثل كتاب "إيتيان باليبار – ***Etienne Balibar***"[(3)]، الذى عين المكان المهم للتعبئة العسكرية فى توليد الارتباط والتعلق بصيغة الأمة، ثم حديثا فى سلسلة مقالات للناقد الاجتماعى الأفريقى "أكيل مبيمبى – ***Achille Mbembe***"[(4)]. الخيط العام فى هذه الدراسات يضطرنا لمواجهة الانتاجية المؤسسية الغربية للعنف الواسع النطاق، وهذا النوع من الإنتاجية يمكننا من أن نرى كيف يمكن أن يجتمع الدم والانتماء فى صنع الوجدان القومى.

إنتاجية العنف

هناك عدة أوجه يبدو فيها العنف مُنْتِجا – ***productive*** وإن على نحو مؤذ، فهو يولد مواقف ومشاهد تماثل وتطابق، وحوافز جديدة على المشاركة الاجتماعية، ومعانى جديدة أيضا للجماعية – ***collectivity***، كما يمكن أن نشاهد جوانب من العنف العارم بين "مجانين" كرة القدم كما يصفه "بل بفورد – ***Bill Buford***"[(5)]، وفى الطاقة المسعورة لدى مرتكبى جرائم الإبادة الجماعية فى رواندا، وفى ضبط وربط الجنود، وفى تيمة هوليوودية من "أودى ميرفى – ***Audie Murphy***" إلى "توم هانكس – ***Tom Hanks***"، وفى رفقة الـ "***SS***"[(*)] فى الهولوكوست النازى، وفى ملاعب كرة القدم التى تحولت فى بعض المدن الكبرى إلى ساحات للإعدام والجلد لتسلية المواطنين، وفى مواقف ومشاهد أخرى من المخالطة الاجتماعية من إنتاج فيزياء العنف.

(*) ***SS*** اختصار للعبارة الألمانية ***schutzstaffel*** وتعنى النسق العسكرى الوقائى وهو الشرطة السياسية للحزب النازى (المترجم).

هذا النوع من المخالطة الاجتماعية الذى يتم إنتاجه عبر فظائع العنف الجمعى الذى يؤدى إلى تعبئة البشر، لن يكون أمرا مفاجئا لنا أو محل استغراب، لو أننا ذكرنا أنفسنا بموضوعين رئيسيين معروفين فى تاريخ كثير من المجتمعات الإنسانية. الأول – القتال – كان ينتج دائما تضامناته، أولا بين المتدربين فى الخدمة العسكرية، ثم بين المقاتلين، ثم بين أسرهم وأصدقائهم الذين كانوا يجدون دائما فى موت الجندى سببا لحب المجتمع، وليس النفور منه والاغتراب عنه. التعبئة المتعمدة والمدروسة للتضامن العدوانى بين الجنود، كانت دائما وثيقة الصلة ولا يمكن فصلها عن رهاب الأجانب – *xenophobia* فى أوقات الحروب على امتداد التاريخ الإنسانى. الموضوع الثانى، وهو ليس عاما تماما، كما أنه أكثر تنوعا فى تعبيراته، وهو ممارسة التضحية، التى يرتبط فيها فقد أجسام ثمينة وأجزاء من أجسام بأفكار تتعلق بالعدالة الكونية واسترضاء الآلهة والحفاظ على أفكار مختلفة عن التعويض والتبادل والأمان الاجتماعى الطويل المدى؛ كذلك فإن عمل "مارسيل موس – *Marcel Mauss*" يذكرنا بالصلة العميقة بين الهبة والتضحية، وكلاهما يتضمن التبادل والتجرد فى خدمة التضامن الاجتماعى والتكاثر.

هكذا، لسنا فى حاجة للنظر إلى الإنتاجية الاجتماعية للعنف الجمعى فى العصور الحديثة بأى درجة من الدهشة أو الاستغراب، ولكن التساؤل هنا، عن هذا النوع من الإنتاجية، إنما يتعلق بعلاقتها الخاصة باستثمار الأمة الذى يؤدى إلى تأثيرات ومشاعر خاصة. الأمم الحديثة منظمة حول أفكار عن روح الجماعة والأرض والسيادة كما هو معروف لنا، والأمم تجعل هذه الأفكار واقعا من خلال أيديولوچيات الحدود والجيوش والدفاع عن السيادة الوطنية، وهذه الأيديولوچية هى أساس تكوين الجيوش الحديثة التى لا تأخذ على عاتقها احتكار الدولة للعنف الشرعى فحسب، بل وتربط هذا الاحتكار بفكرة "شعب" تم تصوره فى الأساس باعتباره "سلالة"؛ ولعل

"هانا آرنت – *Hannah Arendt*"[6] كانت أول من لاحظ هذا الملمح الأساسى فى شكل الدولة، وتوتره العميق مع أفكار الديمقراطية الشاملة والمواطنة. الدول لا يمكن أن توجد دون توافر قدر ما من "الشعبية"، هذه الروح الشعبية – *peoplehood*، أيا كان مزيج العناصر الشعبية – *volkisch* – المتضمن فى أى حالة بعينها، تعتمد على شعور ما محدد ومتميز، هذا الشعور بالتميز لابد أن يغطى مساحات كبيرة ومعقدة، إذ لا يمكن أن يتفادى بعض العناصر ذات الطابع العنصرى. هذه العناصر يمكن أن يتم تعبئتها لتصبح نزعة عنصرية – *racism*، فى ظروف مختلفة، وهو ما يحدث فعلا. الحرب، فرصة كلاسيكية مواتية لتعبئة هذا النوع من العنصرية، وإن كنا نعرف الآن صورا كثيرة أخرى من التوتر الاجتماعى التى يمكن أن توقظ تلك الصلة العميقة بين الدولة والعرق والعنصر.

هذه الصلة العميقة تعيدنا إلى سؤال الدم والتضحية والحرب، وباستحضار لغة إراقة الدماء المصاغة باعتبارها تضحية، وفى الحروب العادلة، وعادة فى الاستعداد للدفاع، (حقيقيا كان أو متصورا)، عن الكيان الوطنى والأراضى الوطنية، تستطيع الدول الحديثة أن تعيد كتابة الأسرة باعتبارها مكانا لصلة الرحم، ويصبح الدم موضعا لكل من النقاء والتضام – *connectivity*. القوة المجازية للدم، وهى قوة لا يستهان بها، تكمن فيما يتعلق بالدولة، فى كونها تربط بين فكرة العرق وفكرة الشعب والأرض من خلال اللغات الكثيرة للنقاء؛ وعليه ليس من قبيل المصادفة أن نشهد فى عصر العولمة اهتماما جديدا بالتطهير العرقى أو "التنقية"، حيث إن فكرة الدم تفتح الباب أمام مخزون لا نهاية له من أساليب الربط بين العائلة والتضحية، والخشية من عرق قومى ملوث. حتى الآن، يبدو هذا الجدل منطقيا، إلا أنه مجرد، وبعيد عن العمليات التى تذكى بها سرديات وحكايات النقاء والقرابة والأمة بعضها البعض فى إمبراطورية الوجدان، وهو ما يقودنى إلى الحديث عن كيف كان أن عشت فى دولة أبى.

دولة أبى

توفى أبى "إس. إيه. آير – S. A. Ayer" فى ١٩٨٠ عـن اثنـين وثمانـين عامـا. عمل معظم حياته صحفيا فيما عدا فترة مقتطعة، هى أساس هذا الفصل من الكتـاب. فى ١٩٤١، كـان مراسـلا مقـيما فى بـانكوك – Bankok لحـساب وكالـة رويـترز – Reuters، وهناك التقى بـ"شوباس شـاندرا بـوس – Subhas Chandra Bose"، الذى سيعرف فيما بعد له ولأسرتنـا ولمعظـم النـاس فى الهنـد بــ"نتـاجى – Netaji" (الزعيم). فى، ومن خلال مغامرة مشهودة، حدث أن انشق "بوس"، الزعيم الوطنى الهندى صاحب الشخصية الكاريزمية، الذى ولد وشب فى كالكوتا – Calcutta، عن "غاندى – Ghandi" و"نهرو – Nehru" عندما اختلف معهـما حـول أمـور كثـيرة بخصوص كفاح الهند من أجل الاستقلال، وبخاصة مـسألة المقاومـة المـسلحة ضـد البريطانيين. كان قد نجح فى الهروب من الاعتقال المنـزلى تحت الحكـم البريطـانى فى الهند، وبعد سلسلة من الرحلات الخطرة والرومانسية، بمساعدة الألمان والإيطاليين، انتهى به المطاف إلى جنوب شرق آسيا، وهناك شكل جيشا، الجيش الوطنى الهنـدى – Indian National Army (INA)، والحكومة المؤقتة للهند الحـرة – Provisional Government of Azad Hind، وعمل فى توافق وثيق مع اليابـانيين لإنـشاء جـيش من القوات الهندية الأسيرة لديهم فى معارك مختلفة ضـد البريطـانيين فى جنـوب شرق آسيا. كان هدفه هو أن يحارب بجانـب اليابـانيين ويـدخل الهنـد مـع القـوة المـسلحة المستقلة ممثلا لحكومة هندية فى المنفى.(7)

هذه الرؤية الغريبة، التى كانت تسير بوضوح ضد الأچنـدة الوطنيـة الرسـمية المقدسة، التى وضعها "غاندى" و"نهرو"، فشلت مثلما فشلت تلك اليابانية فى دراما الحرب العالمية الثانية الأوسع فى المناطق الشمالية الشرقية من الهند البريطانية (ميانمار – Myanmar وآسام – Assam الآن). لقى الجيش الوطنى الهندى هزيمة سـاحقة، إلا

أنه، كما لم يكف أبى عن قول ذلك لنا طوال عقود ما بعد الحرب، استطاع أن يضع قدمه على ما كان يقول إنه "الأراضى الهندية" فى بعض الاقتحامات اليائسة، فى المنطقة المعروفة اليوم بولاية "آسام – *Assam*".

عقب هزيمة اليابانيين والجيش الوطنى الهندى – *INA* – لقى "بوس" حتفه فى حادث تحطم طائرة يابانية، كانت فى رحلة من "فورموزا – *Formosa*" إلى "منشوريا – *Manchuria*" بعد استسلام اليابانيين رسميا. بعد انتهاء الحرب بفترة وجيزة، عقدت محاكمة كبرى فى "دلهى – *Delhi*"، وهى المحاكمة التى عرفت فيما بعد بـ "محاكمة القلعة البيضاء – *Red Fort Trial*"، وضع فيها فى القفص ثلاثة من كبار الضباط الهنود فى الجيش الوطنى الهندى – *INA*، متهمين بالخيانة العظمى لأنهم تركوا خدمة الجيش الهندى البريطانى وانضموا إلى العدو اليابانى. هذه المحاكمة الغريبة، أضافت قوة للروح الوطنية التى كانت سائدة بالفعل فى الهند وجعلت من الرجال الذين يُحاكَمون أبطالا، كما وضعت كلا من "بوس" والجيش الوطنى الهندى فى القلب من مسرح النضال من أجل الاستقلال، وكان أن بكرت بخروج البريطانيين من الهند عقدا من الزمن على الأقل، كما كان أبى يقول. التقى أبى بكل من "غاندى" و"نهرو" و"باتل" وباقى قيادات حزب المؤتمر الهندى – *Indian Congress* بعد عودة خطرة للهند، وكان مفلسا وبلا عمل؛ وهكذا بدأت دراما أخرى كان الجيش الوطنى الهندى، لفترة قصيرة، قوة مجيدة فى الحكاية القومية رغم أنه سرعان ما تم تهميشه بواسطة حزب المؤتمر الحاكم، الذى لم تغفر حكومته لـ "بوس" خروجه على "غاندى"، وقبول مساعدات من المحور – *Axis*، وتحدى مصير حزب المؤتمر فى أن يقود الهند المستقلة. نادرا ما كان جنود الجيش الوطنى الهندى يحصلون على المزايا الممنوحة لسواهم من "المقاتلين من أجل الحرية" فى الهند الجديدة، ولم يحظ "نتاجى" ولو بطابع بريد تذكارى يحمل اسمه حتى منتصف الستينيات، وبعد أن كانت مجموعة

كبيرة ممن هم أقل منه أهمية وذكرا قد احتلت القائمة. لقد اختزلت قصة الجيش الوطنى الهندى إلى حد كبير، بالرغم من أن بعض قادته أصبحوا شخصيات مهمة فى الدولة الهندية الجديدة. ظل "بوس" حيا بقوة فى ذاكرة البنغال وإلى حد ما فى ذاكرة وطنيين آخرين فى أماكن أخرى من البلاد، ولكنه كان أشبه بلعنة بالنسبة للقومية الرسمية لعدة سنوات بعد استقلال الهند. كان فى نظر "نهرو" ورفاقه المقربين، قوميا مريبا، لينا وحميا أكثر من اللازم مع اليابانيين وأعضاء "المحور" الآخرين، فاشيا مبهما على نحو ما بسماته الشخصية ذات الطابع العسكرى، وجو عبادة الشخصية المحيط به. فى الوقت نفسه، كان كثير من الناس فى الهند، وقطاع كبير من عائلة "بوس" الكبيرة فى "كالكوتا" بخاصة، يرفضون تصديق أنه كان قد قضى حقيقة فى حادث تحطم الطائرة فى ١٩٤٥؛ ومنذ ذلك الحين كانت هناك لجان عدة تحقق فى ظروف موته (وكان أبى قد استدعى مرات للمثول أمام معظمها قبل وفاته للإدلاء بشهادته). مازالت هناك روايات عن "بوس" يبدو فيها كثيرا فى صورة "قديس" فى بعض الغابات أو الأضرحة البعيدة، كما ترتفع الشائعات والأصوات المطالبة بالتحقيق وتخفت من وقت لآخر. لو قدر له أن يعيش حتى عام ٢٠١١ لكان عمره قد تجاوز المائة بأربعة أعوام الآن، إلا أن ذلك لايبدو أنه يسكِّن من سياسة الأسرة أو الحنين القومى الذى ينتج هذه الروايات والصور عن شخصية فذة استحوذت بكل تأكيد على جزء مهم من الخيال القومى الهندى.

فى ذلك كله، كان والدى يشعر بالاغتراب مرتين، فرغم أنه كان برجوازيا ليبراليا عتيدا من عدة أوجه، فإن تجربة السنوات الثلاث مع "بوس" (كان على مدى سنتين منها يعمل معه بشكل يومى، كما عمل وزيرا للإعلام والدعاية فى حكومة المنفى) أقنعته بفضائل القيادة الكاريزمية، والالتزام التام، وبأسلوب عسكرى فى التعامل مع قضية استقلال الهند. كان يكره فكرة ترى أن الجيش الوطنى الهندى

(*INA*) كان دمية فى يد اليابانيين، وظل واثقا تماما من أن اليابانيين لو انتصروا فى الحرب وطردوا البريطانيين من الهند، وحاولوا أن يصبحوا المسيطرين الجدد عليها، فإن "بوس" سينقلب عليهم بكل تأكيد، كما سبق أن فعل ضد البريطانيين. وباعتباره صحفيا وشخصية وطنية، حصل أبى على قدر من التقدير والعرفان الضنين (أو من تحت الضرس كما يقال) من حكام الهند الجديدة بعد ١٩٤٧. عرضت عليه وكالة "رويترز – *Reuters*" العودة إلى عمله القديم (فى محاولة خبيثة للتعبير عن الإحسان لرجل كان قد سبق له أن تخلى عنهم فى غمرة الحرب وقام بتنظيم الدعاية الإذاعية والتشويش على موجات الإذاعة البريطانية (*BBC*) فى الهند قدر استطاعته لصالح "نتاجى")؛ إلا أن رفض مثل هذا العرض كانت مسألة مبدأ بالنسبة له.

فى ذلك الوقت، كان لأمى خمسة من الأبناء تتراوح أعمارهم بين الخامسة والخامسة عشرة، أحدهم لم يكن قد رأى والدى. عاشت أمى فترة الحرب فى كنف والدها فى مدينة مادوراى – *Madurai* الجنوبية، وهى مدينة معابد صغيرة. عاشت حياة أرملة، بينما كان زوجها فى خدمة وطنى مارق فى قرى وغابات جنوب شرق آسيا، عاشت هى وأبناؤها على راتب كانت "رويترز" قد خصصته لها (مرة أخرى على نحو لافت للنظر) باعتبارها شبه أرملة، وذلك فى فترة الحرب، ثم عادت بعد ذلك لتعيش هى وأبى فى منزل فى "بومباى – *Bombay*"، حيث كانا قد أقاما لعدة عقود قبل الحرب. عمل أبى فى عدة وظائف فى الإعلام والدعاية نحو ثمان سنوات قبل العودة إلى الصحافة الميدانية، أحيانا فى منتصف الخمسينيات ثم تقاعد فى منتصف الستينيات، عندما بدأت صحته تخذله. فى ١٩٤٦ جاءته طفلة جديدة، أما أنا فكان مولدى فى ١٩٤٩ ... فى بيت كان يملؤه الولع بذكرى "بوس" ومقامه العظيم.

على الرغم من ممارسة أبى لعدة أعمال لكى يدبر لقمة عيشه بعد الحرب، فإنه عاش ليروى قصة "بوس" فحسب، وكان ذلك فى كثير من الكتب والأحاديث

والمقالات وفى سياقات عامة أخرى كثيرة. لم يكن يشغله شىء قدر انشغاله بذكرى الرجل، لم يكن ليؤلمه شىء قدر كلمة قاسية تقال بحقه، ولم يكن يسعده شىء قدر الكلام عنه مع أطفاله، وأنا من بينهم، وذلك من خلال حكايات ونوادر مفعمة بالحياة عن حياته اليومية مع ذلك الزعيم العظيم. كانت الكتب والصور والأعلام والميداليات والزى الرسمى القديم وكل ما يمت له وللجيش الوطنى الهندى بصلة، جزءا من الحياة المادية لبيتنا فى "بومباى".

ودائما كان هناك زائرون. كان تدفق الأصدقاء والزملاء ومن عملوا معه أيام الجيش الوطنى على منزلنا مستمرا، ومن بينهم من أصبحوا قيادات بارزة فى الدولة الجديدة، ورجال أعمال ممن كانوا قد ساعدوه ماليا فى جنوب شرق آسيا، وكانت أوضاعهم قد شهدت انتعاشا كبيرا فى "بومباى"، وشباب كانوا قد حاربوا فى صفوف الجيش الوطنى الهندى وأصبحوا فى حاجة إلى العمل أو المساعدة، ونساء وأطفال، كانوا مثل أسرتنا، كلهم أسرى إرث "بوس". كان أولئك الرجال وأسرهم من طوائف وجماعات اجتماعية مختلفة، رغم أنهم جميعا كانوا يتحدثون الإنجليزية بطلاقة، كانوا عندما يلتقون يتبادلون التحية بشعار الجيش الوطنى الهندى "چاى هند – *Jai Hind*" (أى النصر للهند)، وغالبا ما كانوا يتحدثون بالهندوستانية البسيطة، التى كان "نتاچى – *Netaji*" قد جعلها اللغة المشتركة لمريدية وللجيش. تلك هى الدولة التى نسيتها القومية الرسمية، وكانت قد دخلت فى نسيج عالم الهند المتفائل فى الأربعينيات والخمسينيات؛ وظلت ثقافة معادلة بذكرياتها وقصصها ونصوصها ولقاءاتها واحتفالاتها واستعاداتها التذكارية. لم تكن عالما غير مشروع. كانت عالم ظل همشته قومية حزب المؤتمر، وجرحه غياب زعمائه، وانقسم حول موت "بوس"، وتمزق بسبب اختلاف آراء أعضائه السياسية فى الهند المستقلة.

إلا أنها كانت أولا وقبل كل شىء دولة ذكريات، دولة من الحكى وتعيش به، وفى القلب من كل الحكايات كان "نتاچى" نفسه موجودا. كان أبى لا يتمالك نفسه

من البكاء عندما يزورنا رجال من عائلة "بوس"، لأن بعضهم كان يشبهه وله صوت مثل صوته إلى حد بعيد، وعندما سألته في مناسبة من تلك عن سبب بكائه، حدثني عن مشاعره التي تغلبه ولا يستطيع السيطرة عليها. كانت تلك هي دولة أبي، وكانت دولة تكاد تكون محذوفة تماما من المجال العام للقاءات والتجمعات والمناسبات الاجتماعية، إلا أن تلك المناسبات كانت قليلة، ولم يكن يطلع على المؤلفات التي تكتب عنه سوى أعداد قليلة من القراء. هذه الدولة عاشت بشكل عام في فضاء الأسرة والزيارة الاجتماعية وفي اللقاءات الخاصة في جو البيت الآمن. كانت البيوت أهم "أماكن الذاكرة" بالنسبة لتلك الدولة، ولذا فإن أطفالا مثلي نشأوا، بالفعل، في دولتين.

إحداهما، هند "نهرو" – هند علمية وعلمانية، واثقة من المشروع العظيم للقضاء على الفقر وتصنيع القرى وجعل الهند لاعبا كبيرا في آسيا والعالم – التي كانت دولة كتبنا الدراسية والعطلات العامة، دولة ساستنا، وفضائحنا الكبرى، وسبل الرزق وأزمات الحياة العامة. الدولة الأخرى كانت دولة الحكايات البيتية، كأنها تحت الجلد، وكأنها ذات خاصية شعرية. كانت دولة بالحكاية، دولة الرومانس والمغامرة والإثارة: هرب "نتاچي" من الاعتقال المنزلي، رحلته الخطرة في غواصة من أوروبا إلى آسيا، بسالة كتيبة النساء في الجيش الوطني الهندي، الهزيمة المأساوية في غابات "بورما – *Burma*" و"آسام – *Assam*". كانت دولة منشقة تقريبا، مرتابة في "نهرو"، وتشعر بالمرارة لتهميشها من قبل حزب المؤتمر، بل ربما مترددة أيضا بخصوص "غاندي". ظل والدي على علاقة وثيقة بأصدقاء وزملاء من اليابان كانوا قد عملوا معه في الجيش الوطني، وفي ١٩٥١ قام برحلته إلى "فورموزا – *Formosa*" ليتثبت من المصادر الأصلية مما حدث عندما تحطمت طائرة "نتاچي"، ثم أخذ ما كانت تعتبره الأسرة رماد "نتاچي" إلى ضريح من أضرحة الـ "شنتو – *Shinto*" في طوكيو

حيث يوجد إلى اليوم، وذلك لأن عائلة "نتاچى" كانت ترفض أن يكون الزعيم العظيم قد مات ومن ثم كانت ضد إعادة رماده إلى الهند. ظلت العلاقات اليابانية، رغم ضآلتها، مع أسرتنا عدة عقود، وفى منتصف الثمانينيات تقريبا قام وفد رفيع المستوى من أشخاص كانوا يعرفون "نتاچى" منذ أيام عملهم فى القوات المسلحة اليابانية، بزيارة شقيقى الأكبر فى منزله فى "بومبى"، إحياء لذكرى "بوس" وأبى؛ ولعل هذا المعنى الضمنى اليابانى هو التذكرة الأبرز بالطبيعة الانشقاقية لدولة الحكاية تلك، حيث حتى أولئك الذين كان لديهم معرفة ضئيلة باللاعبين فى الحرب العالمية الثانية، تذكروا أن اليابانيين لم يكونوا تقريبا الجانب الأفضل للتحالف معهم فى ذلك الصراع الكبير.

إلا أن والدى، الذى كان كثيرا ما يفكر فى الذنب الذى ارتكبه بحق أمى عندما تركها بأطفالها الخمسة عدة سنوات، كان ينهى تفكيره فى هذا الأمر، بإقراره بأنه ما كان ما يريد ولا كان بوسعه أن يفعل شيئا آخر سوى ما فعل، بعد أن التقى بـ "نتاچى"؛ وهكذا عشنا دائما القصة التى ظهرت فى صور كثيرة. كانت حكاية مضادة، أماكنها المقدسة شرقى الهند، وفى مواقع غريبة عنا، نحن الذين نشأنا فى جغرافيا أخرى، فى أماكن مثل "تايوكو – ***Taihoku***" و"سنغافورة – ***Singaphore***" و"رانجون – ***Rangoon***" و"كوالالمپور – ***Kuala-lampur***" و"طوكيو – ***Tokyo***" و"ماندالاى – ***Mandalay***". كانت هذه الدولة تقع فى مكان ما شرقى الهند، إلا أنها عاشت فى الذاكرة ومن خلال شحذها، مثل الدولة الهندية الرسمية، ولكن بمثابة "الآخر الحكائى" بالنسبة لها. عاشت خلف الستار لكى تستطيع هند "غاندى" و"نهرو" والمؤتمر أن تشغل النصيب الأكبر من الأماكن فى الذاكرة الرسمية. لم تكن مجرد دولة للتذكر مثلها كل الدول بالضرورة، كانت دولة ذكريات ومن ثم دولة للحكى. كانت دولة عاشت من أجل أولئك الذين شبوا فى أسر مرتبطة بـ "بوس" بدرجة ما، ولو عاطفيا فحسب.

الدم. الذاكرة. الأسرة.

لقد أسقطت الكثير من قصة "تتاچى" والجيش الوطنى الهندى وعلاقة أبى بهما وأسقطت أكثر من ذلك من السبل التى لاتعد ولاتحصى والتى دخلت بها دولة الحكى دراما أسرتنا، ولكن لعل ما ذكرته يكفى لتجميع بعض الخيوط، ولنسأل كيف ولماذا يمكن أن يكون فى هذا القصة الغريبة والشخصية ما تقدمه لتفسير نجاح الدول فى أن تجعل من نفسها مصدرا وموضعا للألفة والوجدان، ومن ثم تتحقق لها الحالة الواقعية للصلة الوثيقة الأشبه بقرابة العصب.

كنت قد بدأت بالإيحاء بأنه لاينبغى أن نسأل كيف يمكن بسط عواطف العوالم الصغيرة للعائلة والزواج والقرابة على نحو أوسع إلى مجال الدولة، بل بالأحرى أن نطرح السؤال العكسى: كيف تنجح الدولة فى أن تتخلل وتغمر عالم المرء الحميم والقريب، على الرغم من خصائصها الكبيرة والبعيدة؟ كما أوحيت كذلك بأن أفكار الدم، المتحققة عن طريق مجازات التضحية والروح الشعبية، كانت هى المنبع الرمزى لهذا الاندماج الذى يبدو، فى التجربة العادية، وكأنه نقيضها. أما الأكثر أهمية، فهو أننى جادلت بأن ممارسات العنف هى التى أرست الأساس لما نشعر به من تدنيس أو انتهاك للدولة، وأن الجدل العكسى كان هو المشتق أو الناتج؛ فكيف تكتسب هذه الأفكار قوة مما رويته من القصة العاطفية لأسرتنا، وكيف كانت فضاء لـ "نتاچى" والجيش الوطنى الهندى، ودولة الحكى الخاصة بأبى؟

قد تبدو هذه القومية الاستثنائية، وربما البديلة، من النظرة الأولى، نقيضا للقومية الجماهيرية الرسمية، قومية "غاندى" و"نهرو" والمؤتمر، وعليه لن تستطيع أن تقول لنا سوى القليل عن مثل تلك القوميات الرسمية الواسعة النطاق. مزدهرة، كما كانت إلى حد كبير خلف بردة عالم العائلة، كانت سرا عاما، ونظيرا خفيا للأساليب التى استخدمت بها الهند الرسمية قوتها – تلك القوة الملهمة لليمين الهندوسى اليوم،

وتتعهد القنبلة الهندية، وتهدد العلمانية بقوة فى الهند؛ فما الذى يمكن أن تقوله لنا قصة الجيش الوطنى الهندى، قصة دولة أبى، عن تلك الكيفية التى دفعت بها إلى مجال شبه خصوصى؟

تتطلب الإجابة عن ذلك نقلة أخرى فى قصة الجيش الوطنى الهندى، وفى طبيعة الذاكرة والحكاية حيث إنها تغمر وتشبع السيرة الحياتية الشخصية وتاريخ العائلة. الواقع أن الحكى عن دولة أبى - التى لم تكن فعلا أكثر من دولة حكى - حدث من خلال قصص كانت القومية الرسمية حاضرة فيها باستمرار. كانت قصص الجيش الوطنى الهندى تتضمن دائما دراما منتصف القرن العشرين والصراع بين الحلفاء والمحور، والقطيعة الدرامية بين "غاندى" و"نهرو"، والأحقاد القديمة بين "نهرو" و"نتاچى"، والعلاقات المعقدة بين الذين كانت تحركهم القوى الجديدة فى الهند المستقلة ومن نجحوا فى أن يجدوا أماكن مهمة لهم فيها. القصص التى سمعتها لم تكن منبتة الصلة بشخصيات القومية الرسمية وأحداثها الجسام، سواء أكانت مستعادة أو معاشة فى الخمسينيات والستينيات. بعبارة أخرى، قصة الجيش الوطنى الهندى - دولة الحكى - لم تكن تروى سوى فى سياق توترها المعقد مع الحكاية الرسمية للدولة الوطنية. مع الأيام، هذه القصص المغروسة فى آمال ما بعد الاستقلال ودراما أبطالها الرئيسيين، لم تعد خصوصية كما قد تبدو لأول وهلة. كانت المصدر الذى استمد منه أبى وأصدقاؤه شعورهم بذواتهم وبمجتمعهم وهم يتفاوضون مع عالم المنتصرين، عالم حزب المؤتمر وحلفائه، وكان ذلك أمرا بالغ التعقيد، وليس فقط لأن أولئك الرجال وأسرهم كان لابد أن يعيشوا وأن يجدوا أعمالا ودخولا بعد الحرب، إلا أنهم لم يكونوا مستعدين للعيش بالكامل فى دولة من الحكى.كانوا مازالوا وطنيين، وعليه كان من الضرورى جدا بالنسبة لهم أن يسعى كل منهم - على طريقته - لربط ذاكراته بطموحاته، وقد فعلوا ذلك بعدة طرق من بينها رواية قصص حياتهم

فى السنوات ما بين ١٩٤٠ و ١٩٤٥ بحيث يكون فيها مغزى يقول شيئا للحاضر ويقدم دائما فى قالب: صدق "نتاچى" يرد على سلطة "نهرو". هذا النسيج البيوجرافى الشخصى والجمعى فى آن، والذى كان يتشكل عندما كان أولئك الرجال يلتقون ويتحدثون معا (فى حضور النساء والأطفال دائما)، يستمعون ويسألون ويعلقون) عن الماضى والحاضر، كان نسيجا حميما وتلقائيا بحكم طبيعته، كما كان يجذب القومية الرسمية إلى مداره العاطفى ويجعل من أبطالها وأحداثها الجليلة جزءا من الفضاء الودى الذى تصنعه دولة الحكى المتمركزة حول "نتاچى" وحياته وموته. هكذا كانت قصة نضاله وبطولاته وتضحياته وموته حاضرة دائما، لدرجة أن كل من فى هذه الدولة، دولة الحكى، كان قد قدم تضحية ما تحاكى تضحية الزعيم، بتخليه عن المال أو الأسرة أو الآمال الشخصية، ولم يكن ذلك دون ثمن، كانوا يدفعونه فى هند "نهرو". هكذا، أصبح دم الجيش الوطنى الهندى وموت "نتاچى" وتضحياتهم الشخصية، أصبحت كلها عناصر لدولة رفضت أن تموت بانتهاء الحرب؛ وفى الحوار بين حكايات هذه الدولة والحكايات العامة المحيطة بنا كلنا، تبنت الهند الرسمية كذلك سحر الدم والرؤيا الروحية للتضحية. هكذا أصبحت عائلات الجيش الوطنى الهندى تلك مغمورة ومشبعة بشعور معقد بالهند، إلا أن شعورهم بهند "نتاچى"، بتواريخها وجغرافياتها المحددة، منح حياة أسرهم وعوالمهم جزءا من دراما دولة الحكى؛ لكن هذا المجال الأسرى المتحول - وهنا يمضى الجدل فى الاتجاهين بكل تأكيد - باعتباره مسرحا للتضحية والفقد واحترام الذات، يغذيه أيضا ذلك الوجدان الوطنى الذى حاولنا سبر أغواره.

هذه الرؤية، يمكن تعميمها، على الأقل، على ما هو أبعد من حالة دولة أبى الغريبة، وعالم دولة "نتاچى" والجيش الوطنى الهندى. كثير من الأسر والجماعات فى أماكن مثل الهند، تشغل مواقع رسمية بالنسبة لما يصبح دولة واحدة ذات حكاية

واحـدة. جميـع النـاس يعيـشون فى، أو بـالقرب مـن، دولـة حكـى، مـن نـوع مـا – الشيوعيون، الداليت – *Dalits*، النـساء، النـاس الأقـرب أو الأبعـد مـن الحـواجز، المزارعون، التكنوقراط. من المستحيل أن نتصور أحدا خلوا من الأخطاء أو العيـوب فى حكايات الدولة الرسمية. كل إنسان، على الأقل فى أماكن مثل الهنـد يعـيش أيـضا بالحكاية، فى فضاءات أصغر وخصوصية للذكريات والفقد والبطولـة والمعانـاة التـى تنطق، وإن همسا فى بعض الأحيان، بحكاية الهند الكبرى بعـد ١٩٤٧. بإضـافة هـذه الانعطافة البيوجرافية إلى حكاية جمعية أكبر، أتمنـى أن أكـون قـد قـدمت جـزءا آخـر للأحجية المحيطة بقوة العاطفة والوجدان حول صيغة الدولة ومشاعر الحميمية التـى تعين وتحدد رحابة فضاءاتها وإمبراطورية أعدادها.

هوامش الفصل الخامس

(1) *B. Anderson, "Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism", London: Verso, 1991 (1983); E.J. Hobsbawm "Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality", Cambridge: Cambridge University Press, 1990; and P. Chatterjee, "Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.* وهذه مجرد أمثلة

(2) *Anderson, "Imagined Commuities"; P. van der Veer "Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India", Berkeley: University of California Press, 1994.*

(3) *E. Balibar, "The Nation Form: History and Ideology", in E. Balibar and I. M. Wallerstein, eds., "Race, Nations, Class: Ambiguous Identities", New York: Verso, 1991.*

(4) *A. Mbembe, "On the Postcolony: Studies on the History of Society and Culture", Berkeley: University of California Press, 2001*

(5) *B. Buford, "Among the Thugs", New York: W.W.Norton& Co., 1993.*

(6) *H. Arendt, "The Human Condition", Chicago: University of Chicago Press, 1958.*

(7) *S. Bose, "His Majesty's Opponent: Subhas Chandra Bose and India's Struggle against Empire", Cambridge, MA Belknap Press of Harvard University Press, 2011, ch. 6.*

الجـزء الثانى

المشهد من مومباى

الفصل السادس

الإسكـــان والأمـــل

إسكان الإنسانية، بناء المحلية

إسكان الفقراء ليوم، وإسكان فقراء المدن عـلى نحـو خـاص، مـرتبط ارتباطـا وثيقا بمجموعة كاملة من المظاهر التى يتصف بها العالم الحديث: مدن ضخمة مكتظة بالسكان، أنظمة ضريبية واعتمادات وديون بالغة التعقيد تجنح دائـما لإقـصاء الفقـراء وإفادة الأغنياء، أساليب وصيغ قانونية تطـورت عـلى مـدى الثلاثمائـة عـام الأخـيرة لتجعل من الإسكان شكلا من أشكال الملكية التى تبـاع وتـشترى وتـستبدل دون أى اعتبار لمبادئ العدالة أو الإنصاف، وإلى أنماط من السياسة والحكـم جعلـت منـه آليـة للفساد الكبير والإجرام والحروب السياسية، لدرجة أن أصبحت عمليات الإسـكان والإيواء ساحة قتال بمعنى الكلمة، فى مناطق مختلفة، من "غزة" إلى "بغـداد"، ومـن "هرارى" إلى "بيجين"؛ وبناء على ذلك، فإن وضع حلول لـمشكلات إسـكان فقـراء المدن، يتطلب منا تعهد شبكة معقدة من التنظيمات الاجتماعيـة، تجمـع بـين الـسياسة والمال والجريمة والعمارة والهندسة والعقارات.

إلا أن الأمر لم يكن كذلك دائما فى تلك القصة الطويلة للبشر وهم يبحثون عن أماكن آمنة للسكنى، وعندما كانت المجتمعـات تنتقـل فى اسـتراتيجياتها بـين الـصيد والجمع وتربية الحيوانات الداجنة والزراعـة والغـزو...إلى غـير ذلـك مـن أسـاليب التنظيم الاجتماعى – الاقتصادى، لم يكن الإسكان بـشكل عـام شـأنا قانونيـا أو مـن

شئون الملكية الخاصة أو التسليع والمضاربة، وإنما كان، بالأحرى، جزءا من أسلوب آخر غير رسمى، كانت الجماعات الإنسانية تتقاسم به مواردها المكانية الجماعية، وفى بعض الأحيان كان من يقومون بالصيد أو الجمع يقومون بإخلاء الأرض، ليس إلا، لكى يقيموا عليها مواطن للاستقرار (مستوطنات) ذات أشكال مختلفة لإيواء أسر أو جماعات أخرى من أقاربهم؛ وفى حالات أخرى، مثلما كان يحدث لدى الجماعات المترحلة، كانت تلك "المساكن" مؤقتة على امتداد طرق رعوية، كما كانت موسمية؛ وفى أشكال مختلفة من المجتمعات الزراعية كان "السكن" يتم بشكل أكثر متانة وإتقانا فى الوقت نفسه، إلا أنه، على الرغم من ذلك، لم يكن مرتبطا بنقد أو ضرائب أو توثيق قانونى، سوى على مستوى مجتمعات أو جماعات كاملة (مثل: الطوائف والعشائر فى الهند).

أهمية هذه الملاحظات ليست مقصورة على المؤرخين أو المتخصصين فى التطور الإنسانى أو الثقافى، إذ إن الكثير من أساليب الإسكان والجماعات الاجتماعية هذه مازالت معنا فى أجزاء كثيرة من العالم النامى، ففى بلدى – الهند – مازالت المجموعات من ساكنى التلال والغابات تناضل من أجل الحفاظ على أساليب حياتهم وبيئاتهم المادية، فى وجه الزراعة والسدود الضخمة والحراجة التجارية والقمع البوليسى، وقل مثل ذلك، كذلك، عن مناطق أخرى كثيرة فى جنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا، ما يؤدى إلى ظاهرة حركات النشطاء والشبكات التى تربط بين جماعات السكان الأصليين عبر العالم، كما أن الكثير من هذه المجتمعات لا يواجه تدميرا لبيئاتهم وأساليب معيشتهم فحسب، بل تدميرا لمجتمعاتهم ومواطنهم.

فى هذه المجتمعات المختلفة التى تضم جماعات فلاحية، من البرازيل إلى أيرلندا، ومن إيطاليا إلى ماليزيا، مازالت الجماعات الاجتماعية تعمل جاهدة للحفاظ على سلامة مجتمعاتها التى غالبا ما تكون متجذرة فى أنماط مساكنهم؛ وقد قام علماء

الأنثروبولوچيا بدراسات كثيرة دقيقة للأساليب التى تعكس وتعبر بها أنماط الإسكان والبناء فى العالم القيم الأساسية لدى المجتمعات عن الحياة والموت والنوع والتكاثر والإنسان والكون والحيوانات والبشر، وغيرها من الملامح الأساسية التى تعطى معنى وحياة ثقافية للجماعات الإنسانية. هذا النوع من الدراسات ليس استعادة للماضى ولا حنينا إليه، وإنما هو، بالأحرى، شهادات حية على كون السكن والتوطن والبيت، كلها أفكار وثيقة الصلة والارتباط ببعضها؛ إذ كلما وحيثما وجد البشر أشكالا يبنون بها "ملتجآت" لإيواء المجموعات الرئيسية، فإنهم لا يسعون فقط إلى الوقاية من العوامل الجوية والأمان من الضوارى، والخصوصية من نظرة الغرباء المحدقة، بل إنهم كذلك يؤكدون المعانى الصحيحة لإنسانيتهم ويدونونها بمواد من العشب والقش والبامبو والحجر والتراب والخشب والطابوق. أنماط البناء فى التاريخ الإنسانى، وحول العالم اليوم، شهادات وإفادات عن الروابط الحميمة بين حياة الأسرة والتصميم والكوزمولوچيا والخيال الاجتماعى؛ ولا تحتاج هذه الروابط إلى ثروة أو استقرار أو ضمان لتحقيق قوتها، حتى المساكن المنشأة فى خضم الفوضى، فى ظروف الكوارث البيئية أو الهولوكوست السياسى، تظل حاملة مسحة من الاحتياج الإنسانى لبسط معنى الحياة الإنسانية وتوسيعه بالارتباط بالأشكال الأولية للمأوى. لقد سبق أن أدرك فلاسفة مثل "مارتن هيدجر – ***Martin Heidegger***" و"إيمانويل ليڤيناس – ***Emmanuel Levinas***" أهمية أفكار مثل "السكنى – ***dwelling***" و"التوطن – ***habitation***" فى صراع البشر لكى يصوغوا إنسانيتهم، إلا أنهم لم يكونوا واقعيين بما يكفى فى نظرياتهم؛ وكنت قد جادلت فى عملى السابق[1] بأن المحلى – ***the local*** ليس مجرد لوحة خامدة يتم رسم فضاء العولمة المتحرك عليها، بل إن المحلى نفسه فعل فى حالة حركة وسيرورة دائمة، وعليه فإن إنتاج المحلية موقع أساسى وغير مكتمل قط للفعل الإنسانى.

الحقيقة أن أنماط السكن لدى شعوب الـ "شونا – *Shona*" أو الـ "كوازولو – *Kwazulu*" أو الـ "إنويت – *Inuit*" أو الـ "ماورى – *Maori*" أو الـ "نافاچو – *Navajo*" اليوم، هى أنماط السكن الوحيدة التى يمكن أن نجد البشر يلجئون فيها إلى أساليب مادية لتنظيم ممتلكاتهم وعلاقاتهم ومواردهم الأكثر حميمية، فى عملهم المستمر لإنتاج المحلية، بل إننا يمكن أن نرى ذلك أيضا فى أكثر مساكن العشوائيات والأحياء الفقيرة تواضعا فى أرجاء العالم اليوم؛ فقد بين لنا "چيمز هولستون – *James Holston*"[(2)]، كيف يقوم سكان البؤر العشوائية فى أحشاء البرازيل، باختيار وتنظيم المواد المستخدمة فى بناء مساكنهم بأسلوب جمالى شديد الخصوصية، بما يعكس ما هو أكثر من مجرد الاستخدام الآلى لما هو متيسر من مواد، كما يحرص سكان الأرصفة فى الهند على الاهتمام بترتيب ممتلكاتهم البسيطة بشكل يعبر عن مطالبهم من أجل حياة أسرية واحترام اجتماعى وكرامة شخصية، كما نعرف أن سكان أحياء الزنوج الفقيرة فى مدن جنوب أفريقيا يحرصون على أن تكون منازلهم أماكن منظمة وصالحة للقيام منها بأعمال تجارية بسيطة، واحتضان الحياة العائلية واستقبال الضيوف والأصدقاء بانتظام واحترام.

وهكذا، فإن المغزى الإنسانى للإسكان يكمن فى صلته الحميمة بالإقامة والكرامة والطابع الثقافى للمودة الطبيعية. السكن هو الذى يوفر الصلة بين الأقارب، وهو المكان الذى يلتقى فيه، حتى، أكثر البشر فقرا بإنسانيتهم، وعلى هذا الأساس ينبغى أن يكون النضال اليوم من أجل إسكان آمن.

اللاأمان والمواطنة العارية

يتطلب منا مأزق الفقراء فى عالم اليوم أن نبتعد عن اللغة العادية للسياسة العامة ودراسات المدن، وأن ننظر إلى فقر المجتمعات الحضرية من زاوية أكثر عمقا، ففى كثير

من التقاليد والمجتمعات قبل الحديثة، لم يكن ينظر إلى الفقر باعتباره واقعا إحصائيا أو سياسيا، أما إدراك مشكلة الفقر والفقراء اليوم فمرتبط بظهور الديموجرافيا ودراسات التنمية وأساليب ومناهج إحصاء السكان فى القرن العشرين؛ وكانت إحدى نتائج ذلك أن أصبح الفقر يعتبر، إلى حد بعيد، أثرا من آثار السياسات الفاشلة، وتحول الفقراء وبخاصة فقراء المدن إلى كتلة مجردة وتضليل إحصائى وأعداد مرضية، وشتان بين ذلك والأساليب المعقدة التى كان يعتبر بها الفقر مأزقا إنسانيا قبل تحويله إلى مقولة "ديموجرافية" وتنموية. كانت نتيجة هذا التغير الذى حدث فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أن تحرك الفقر من مجال الأخلاقيات ليستقر فى مجال التكنولوچيا والسياسة العامة.

قبل هذا التحول الكبير، لم تكن حقيقة الفقر فى ذاتها عقبة أو نقيصة تفقد فردا (أو جماعة) حقه فى معارضة من فى السلطة، وطلب البر والإحسان ممن هم أفضل حالا منهم؛ والحقيقة أن الفقر، فى كثير من التقاليد الدينية الكبرى، مرتبط بالطهارة والزهد وبصور مختلفة من الفضائل وببعض أشكال القوة، وهنا نحن أمام مفارقة غريبة؛ فقبل القبول الكامل بالافتراض الليبرالى بتساوى جميع البشر أمام القانون، والدولة وأقرانهم من المواطنين الآخرين، الفقراء محرمون من صوت سياسى، ويعانون من كل صور الاستغلال السياسى؛ إلا أن إنسانيتهم لم تكن دائما موضع شك. مع الانتشار الواسع لمثل الديمقراطية الليبرالية فى الغرب، والانتشار الملازم لفكرة "الشعب" كواقع شامل يجمع بين الشعوب الليبرالية والاشتراكية والفاشية، أصبح الفقر، على نحو متزايد، وضعا يمكن قياسه، وتحول الفقراء كذلك إلى "مواطنين عراة – ***bare citizens***" بحسب وصف "جيورجيو أجامبن – ***Giorgio Agamben***"

وأنا أستحضر هنا التمييز الذى يصنعه "أجامبن"[(3)] بين الحياة العارية – ***bare life***[***zoe***] والحياة السياسية [***bios***]، وهو التمييز الذى يؤسسه على فكرة "هانا

آرنت" المقنعة عن "الحياة المجردة – *naked life*" فى عملها الكلاسيكى "أصول الشمولية – *The Origins of Totalitarianism*" الصادر فى ١٩٥١، عندما تناولت أوضاع سجناء معسكرات الموت فى ألمانيا النازية، وأوضاع اللاجئين فى منتصف القرن العشرين، الذين كانوا – كلهم – قد فقدوا كل حقوقهم، فى نظر السلطة المطلقة، ويعتمد "أجامبن" هنا على فكرة "العرى" أو "التجرد" هذه، عندما يناقش محنة سجناء جوانتانامو – *Guantanamo*، الذين كانوا يوضعون فى حالة استثنائية ويُختَزَلون فى أوضاع وظروف "الحياة العارية".

أعتقد أن تلك الأعداد الكبيرة من فقراء الحضر، يتم دفعهم، بنفس المعنى، فى حالة من "المواطنة العارية" فى المجتمعات التى يعيشون فيها، ليصبحوا "غير مرئيين" تقريبا فى نظر القانون، ومجردين من كثير من الحقوق والامتيازات العادية، وموضوعين تقريبا فى نفس الظروف مثل اللاجئين وأسرى الحرب والأغيار وغيرهم من "المواطنين العراة"، أما إذا كان هذا يبدو توصيفا متطرفا، أو ينطوى على قدر من المبالغة، فدعنى ألفت الانتباه إلى حجم وتكرار عمليات هدم وإزالة الأحياء الفقيرة والإخلاء القسرى لسكانها فى مناطق كثيرة من العالم.

بالنظر عن كثب إلى الصورة الكاملة لعمليات الهدم والإزالة والإخلاء القسرى، باعتبارها مجموعة مترابطة من الأفعال والمآسى، فإننا أريد أن أستحضر إلى مجال الاهتمام العام مجموعة من الانتهاكات الفادحة لحقوق الإنسان الغائبة عن اهتمام النشطاء والسياسيين وخبراء حقوق الإنسان، باستثناء المهتمين بمشكلات فقراء الحضر على نحو خاص.

أبدأ بحالة الهند، التى لا تكف عن الإعلان عن نفسها باعتبارها أكبر ديموقراطيات العالم، وتتباهى بمعدلات تنمية هائلة فى العقد الأخير، وتنافس الصين على قيادة آسيا، وتعتبر الآن سوقا ضخمة لسلع الطبقة المتوسطة العالمية، ولاعبا قويا

فى مجال صناعة التكنولوچيا الراقية والبرمجيات؛ يضاف إلى ذلك أن الهند اليوم أحد الأهداف المفضلة للمعماريين وخبراء التطوير والمضاربين فى مجال العقارات، الذين يقومون ببناء المكاتب ومراكز التسوق والمنشآت السكنية للطبقات العليا والمتوسطة النامية. بسبب ما هو معروف عن الهند من فساد إدارى وقصور فى البنية الأساسية، تظل فرص الاستثمار العالمية غير مؤكدة، إلا أن العقبة الحقيقية أمام فتح أسواق الهند أمام الاستثمارات العالمية المختلفة هى مشكلة فقراء المدن، الذين ينظر إليهم باعتبارهم "آفات" متلفة للمشهد الطبيعى الحضرى، وعبئا على الموارد العامة وعقبة فى سبيل تطوير البنية الأساسية، ومعوقا للكفاءة الإنتاجية. كل من هذه الحقائق قابل لأن يفند، غير أنها مجتمعة تشكل أيديولوچية مشاعر عداء للفقراء، تكاد تكون أيديولوچية شبه عنصرية.

هذا الإجحاف متكتم عليه بسبب التزام الهند الدستورى بضرورة التخفيف من حدة الفقر، وعلاج الأضرار التاريخية التى لحقت بالجماعات الأضعف فى المجتمع، وتحريك الفقراء ليس إلى دائرة الانتخابات الديمقراطية فحسب، بل ونحو أشكال فاعلة من تشارك الثروة والمشاركة السياسية. لقد فشلت الدولة الهندية "بجدارة" فى هذه الطموحات شبه الاشتراكية، أما نجاحات الحكومة الحالية فى تشجيع التحرير الواسع للاقتصاد وخلق الثراء، فقد فاقت نجاحاتها فى التخفيف من حدة الفقر؛ على أنه من المستحيل تجاهل الفقراء بالكلية، حيث إن لأصواتهم أهميتها فى الانتخابات الكثيرة على كل المستويات، من المجالس المحلية فى المدن، إلى البلديات والهيئات التشريعية الإقليمية والبرلمان القومى، وعليه تكون هناك دائما الوعود البراقة للفقراء فى ظروف الانتخابات، بينما قوتهم وأصواتهم الحقيقية فى شئون حياتهم اليومية وأمنهم وإمكانية وصولهم إلى المصادر الاقتصادية والفرص المناسبة، مهملة دائما. من ناحية أخرى، فإن السجل العدائى للدولة الهندية فيما يخص سكان الأحياء الفقيرة، لا نظير له، كما سأوضح الآن.

هناك قضية أشمل وأعمق لابد من أخذها بعين الاعتبار عند النظر فى البيانات العالمية عن العنف ضد فقراء المدن، كما يتبدى فى عمليات الهدم والإزالة والإخلاء القسرى كأسلوب منظم من أساليب الدولة المرعبة. هذه الإحصائيات ليست كاشفة كما قد تبدو، حيث إنها تخفى ظروف الإسكان غير الآمنة المتضمنة والمنتشرة على نطاق واسع، عندما نحسب – على مستوى العالم – أعداد المهاجرين غير الشرعيين داخل وعبر المجتمعات وهم مواطنون "عراة" من الناحية الرسمية، وبمن فى ذلك الأعداد الكثيرة من المشردين داخليا – (*Internally Displaced Persons – IDP.*)، واللاجئين والمواطنين المرحلين عنوة للإقامة فى أماكن أخرى مثل المضارين من مشروع سد "*The Three Gorges*"(*) فى الصين.

بالنسبة للمشردين داخليا (*IDP*) وهم يختلفون عن اللاجئين، على أساس أن نقلهم من أماكنهم لا يتضمن عبورا للحدود الدولية، فإن أعدادهم تقديرية لأنها متغيرة باستمرار: بعضهم يعود وبعضهم يهرب، وبعضهم يعود من وقت لآخر إلى المخيمات للحصول على المساعدات الإنسانية، وعلى الرغم من إمكانية الحصول على معلومات وبيانات دقيقة نسبيا عن الـ "*IDP's*" فى مخيمات وأماكن إيواء كبيرة مثل تلك فى "دارفور" فى غرب السودان، من الصعب تقدير أعداد من يهربون إلى المدن والقرى الكبرى؛ ومن الضرورى فى كثير من الحالات استكمال الأرقام الرسمية بمعلومات إضافية من المنظمات الإنسانية العاملة على الأرض، يضاف إلى ذلك أن معظم الأرقام الرسمية تتضمن أولئك المشردين نتيجة للصراعات أو الكوارث الطبيعية، أما المرحلون داخليا إلى أماكن أخرى فى إطار خطط للتنمية فليسوا

(*)أكبر مشروع فى التاريخ لتوليد الطاقة الكهربائية المائية أغرق أكثر من ألف مدينة وقرية وشرد نحو *1,2* مليون من البشر وخلف آثارا بيئية كارثية وانتهاكات لحقوق الإنسان وأهمها الحق فى مكان للسكنى آمن ومستقر. استغرق بناؤه ١٢ سنة وانتهى فى مايو ٢٠١٠. (المترجم).

مشمولين ضمن التقديرات؛ ومع ذلك فإن أعداد الـ ***IDP's*** (المشردين والمرحلين من أماكنهم داخليا) اليوم، تصل إلى ٢٥ مليون نسمة، بحسب مصادر عدة.

إن تعقد وتداخل الفئات والإحصاءات يجعل من الصعب التوصل إلى إحصائيات وأرقام دقيقة لأعداد سكان المدن المضارين داخليا نتيجة حملات الهدم والإزالة والإخلاء القسرى للعشوائيات والأحياء الفقيرة، والمشردين داخليا نتيجة للمشروعات البيئية والحروب الأهلية وغيرها من المشكلات الأهلية، والقطاعات العريضة من اللاجئين والمهاجرين غير الشرعيين فى أنحاء العالم. أضف إلى ذلك ان أى إحصاء حقيقى لأولئك المواطنين "العراة" لابد من أن يتضمن ضحايا تجارة الجنس والاتجار بالبشر وأشكال العبودية الاقتصادية المختلفة التى غالبا ما تنتعش بسبب الانفصال القسرى للضحايا عن أسرهم وبيوتهم أولا. هذه الفئات مجتمعة يمكن أن يصل عددها إلى ٧٥: ١٠٠ مليون نسمة، أى نحو ١٪ من سكان العالم. قد يبدو ذلك رقما صغيرا، وربما لا يعبر بشكل كاف عن فداحة الوضع، إلا أننا ينبغى أن نتعامل معه كنافذة، أكثر من كونه مجرد رقم مطلق، على مدى تعرض فقراء مدن العالم للخطر، الذين يمثلون نسبة كبيرة من سكانه، تتنامى باستمرار.

إن الأمر يستحق التفكير بشأن هذا العدد الضخم من مواطنى العالم "العراة"، وذلك لعدة أسباب. أولا، التفكير بشأنهم بهذه الطريقة الواسعة والكلية يجذب الانتباه إلى كون حالة الإسكان أو الإيواء غير الكافى أو غير الآمن أو المؤقت أو الخطر أو غير الصحى (أو عدم الإيواء بالمرة)، مشكلة تتخطى نطاق السلطات المسولة عن التخطيط العمرانى والبناء والبلديات. هذه المشكلة نتاج خلطة أو تركيبة فاسدة وشريرة من الحروب وأسواق العقارات وقوانين الإسكان القسرية وتكنولوجيات التخريب الجامحة، وقبل كل شيء الفشل التام فى إنفاذ قوانين ومعايير حقوق الإنسان، عندما يكون الأمر متعلقا بالإسكان غير الآمن لملايين البشر.

بعبارة أخرى، الإسكان غير الآمن عدسة أخرى على مجموعة من الأزمات الأساسية للنظام العالمى الحالى تجعل من المستحيل توفير أبسط أشكال الحماية للسكان الأكثر تعرضا للأخطار والأضرار فى أماكن مختلفة، مثل السودان والبرازيل وجنوب أفريقيا والهند وكمبوديا؛ وبدرجة ما، فإن مستوطنات "وضع اليد"[4]، على الرغم من أنها أكثر عرضة للأخطار والأضرار فى المدن الكبرى مثل "مومباى" و"دلهى" و"مكسيكوسيتى" و"هرارى" و"لاجوس" و"بانكوك"، وتلك مجرد أمثلة، هذه المستوطنات تشير إلى فشل أكبر فى المنطقة التى تواجه فيها التطورات والتحولات الاقتصادية العالمية قوانين حقوق الإنسان والدساتير الديمقراطية؛ وهى ما يعتبر جريمة ضد إنسانية نسبة كبيرة من البشر، جريمة ليس من السهل تحديد مرتكبيها أو محاكمتهم، لأنهم من أطياف عدة، ومتغيرون، وتحميهم وتربط بينهم الإجراءات العادية للقانون والسوق فى العالم الحاضر. الجرائم التى ترتكب بحق الإنسانية وتجرد الأشخاص من كل شىء ليصبحوا "مواطنين عراة"، بحرمانهم من السكنى الآمنة، هذه الجرائم لها علاقة عميقة ومضاعفة بقضايا أوسع للمواطنى والكرامة الإنسانية، كما سنرى الآن.

مواطنة بلا مأوى

فى إطار المجال والمدى غير العاديين للقوى المنتجة لإسكان غير آمن، وربما لا تنتج إسكانا أو إيواء من أى نوع، لهذا الكم الهائل من البشر، علينا أن نعيد فحص العلاقات الأساسية بين الإسكان والمواطنة والكرامة الإنسانية، حيث من السهل أن نرى كيف أن حالة "المواطنة العارية"، التى وصفتها، تكشف زيف معظم الوثائق الدستورية الموجودة والمزاعم الرسمية باحترام حق الإنسان فى مسكن آمن.

وإذا كانت المواطنة تعتبر حالة من النشاط والفعالية وليست مجرد انتماء سلبي لأرض ما أو عرق أو دولة، فإن المواطنة "العارية" التى يتصف بها أولئك من أصحاب المساكن غير الآمنة، بشكل درامى، ليست مجرد نقص، بل هى نقص وعجز يقدم لنا عدسة أخرى على المواطنة. هذا الشكل من المواطنة "العارية" التى يصنعها الإسكان غير الآمن، مواطنة بطبيعتها غير مستقرة ومتقلبة وسريعة التلاشى. باختصار، إن لم تكن واثقا ومطمئنا للجدران (مهما كانت ضعيفة أو غير سميكة) الفاصلة بين مجالك الحميمى والعالم الأوسع، والسقف الموجود فوق رأسك كوقاء ومأوى من العوامل الجوية، إن لم تكن واثقا ومطمئنا لذلك، فالأساس المادى للمواطنة كمجموعة من الأنشطة المكانية يكون مقيدا بدرجة كبيرة.

العلاقة بين المكان والمواطنة الحضرية معقدة ومتعددة الطبقات[5]، وكثير من المدن تقنن حصصا من المواد الغذائية والطاقة والخدمات الصحية بناء على شكل من بطاقات الهوية لابد من أن يتضمن عنوانا معروفا للأجهزة الرسمية. عدم وجود مثل هذه العناوين الواضحة، التى يمكن الاستدلال عليها، يجعل من سكان العشوائيات والأحياء الفقيرة فى المدن وغيرهم من المواطنين "العراة" على الفور ما يطلق عليه أحيانا فى أفريقيا الفرانكوفونية "مواطنون عائمون[*] – ***population flottante***". أصحاب الأعمال الذين يستخدمون هؤلاء المواطنين الفقراء، حتى فى الاقتصاد الرسمى، يفضلون أن يعرفوا أماكن إقامة العاملين لديهم لأسباب تتعلق بالمراقبة والاستقرار والاعتماد عليهم، أما الأعداد الكبيرة من عمال المدن الفقراء الذين ينتمون إلى فئة العمالة الشاقة[6] فى المدن الكبرى، ويقومون بأعمال عرضية أو موسيمة، مثل جمع القمامة ونقل الأحمال والبضائع أو تحريكها بأيديهم ومشروعات البنية الأساسية الطارئة وأعمال البناء المؤقتة...إلخ، فيعرفون عن هذه الفرص بالمصادفة، وبقدر ما

(*) أى ليس لهم عناوين ثابتة أو أعمال دائمة لأنهم فى حالة ترحل باستمرار. (المترجم)

يمكن أن يتوصل الآخرون إلى أماكن إقامتهم. بالنسبة للطبقات المتوسطة، أماكن إقامتهم هى بيوتهم، بالنسبة لفقراء المدن أماكن إقامتهم غير ثابتة ومتفرقة، ومن ثم يصعب الحصول على فرصة عمل حتى فى أحشاء الاقتصاد المدينى؛ يضاف إلى ذلك أن خدمات الشرطة للتعامل مع الجريمة المحلية، وخدمات البلديات للتعامل مع مشكلات السيول والفيضانات والصرف الصحى وغيرها من الأخطار ليست متاحة بالنسبة لأولئك الذين لا عناوين سكنية لهم، كما أن الأحزاب السياسية تعرض خدماتها مقابل أصوات الناخبين من هذه المناطق العشوائية، ولكن حتى هذه الأشكال من المشاركة فى الحياة السياسية تتهددها عمليات الهدم والإزالة والإخلاء القسرى؛ وعندما تختزل هذه الكوارث المواطنين إلى مواطنين "عراة"، تختفى حتى أبسط أشكال الرعاية السياسية.

بالنسبة لأولئك الذين لا مأوى لهم، ومن يعيشون فى أكواخ وزرائب فعلية، أو من يفقدون مساكنهم لأسباب مختلفة، هناك خسائر كثيرة فى رأس المال الاجتماعى والصدقية الثقافية، إذ إنهم يفقدون القدرة على استقبال أو استضافة الأقارب والأصدقاء الذين يأتون من الريف لزيارتهم، وبفقدان هذه الإمكانية تتآكل الروابط والصلات الاجتماعية الضعيفة بالفعل، بما لذلك من آثار سلبية على كل أشكال التشابك الاجتماعى مثل فرص العمل ومساعدات أقاربهم لهم وفرص زواج بناتهم؛ وذلك هو أحد الأوجه التى تحتفظ بها الحياة فى المناطق الريفية ببعض المزايا حتى بالنسبة لفقراء المزارعين، ما لم يكونوا معرضين لظروف بيئية أو تطويرية تجبرهم على ترك أماكنهم. حتى أشد المزارعين فقرا، هم ومواطنهم، جزء من خريطة اجتماعية آمنة وواضحة بدرجة ما. فى المناطق العشوائية المكتظة بالسكان فى المدن الكبرى، التى تستلزم فيها عمليات الإخلاء القسرى والتجريم ومشروعات التطوير الحضرى ترك الفقراء لمنازلهم، تضعف الأبعاد الاجتماعية للمواطنة، حيث يوجد دائما بين أفقر

الفقراء فى كثير من المجتمعات اعتماد أكبر على قضايا المكانة الاجتماعية والثقة والمرتبة والترابط الاجتماعى، أكثر مما هو بين الطبقات المتوسطة والعليا؛ أما من يتشككون فى أهمية هذه الأعراف الاجتماعية بين هذه الجماعات الفقيرة، فأحيلهم إلى الإطلاع على دراسات التراتبية فى إطار الجماعات الاجتماعية الريفية المنبوذة فى الهند(7)، دليلا دامغا على ذلك.

الإسكان الآمن، باختصار، هو آلية التوسط الحاسمة بين الفقراء والمواطنة العارية الناجمة عن عمليات الهدم والإزالة والإخلاء القسرى والهجرة والترحل والحرب وغيرها من الكوارث الاجتماعية. الإسكان هو الجسر بين المواطنة السياسية (التى تمكن من مطالبة الأحزاب والبلديات وقادة الحروب ومجالس المدن والمؤسسات المصرفية والشرطة)، والمواطنة الاجتماعية (التى تتضمن تعاملات الديون والاستهلاك والزواج والمعلومات الخاصة بالعمل والوضع الاجتماعى).

لابد من اعتبار الإسكان الآمن حقا إنسانيا أساسيا لا يرقى إليه الشك، تدميره أو الإخلال به جريمة ضد الإنسانية؛ وأنا أحاول تأكيد ذلك، ليس لأن الإسكان احتياج حيوى – تطورى (*bio-evolutionary*) إلى جانب الغذاء فحسب، وإنما لأنه المحور والمتطلب الأساسى للمواطنة السياسية والاجتماعية وبخاصة بالنسبة لفقراء المدن. بهذا المعنى، لابد من النظر إلى الإسكان والإقامة والعيش فى مكان مستقر وآمن، ليس باعتباره بؤرة للخصوصية والحميمية والمخالطة الاجتماعية، تعمل بنظام الطرد المركزى فى إطار الحياة المنزلية فحسب، بل وباعتباره بؤرة تعمل بقوة جذب للطاقات التى تضمن الوصول إلى شبكات اجتماعية أوسع، ودور اجتماعى أكثر احتراما وكرامة للأفراد والأسر، ومستودع أعمق للمعلومات والمصداقية والمكانة، بالنسبة لفقراء المدن فى الحياة العامة كذلك.

الإسكان الآمن بعبارة أخرى، هو المصدر الرئيسى للاستقرار، وهو الذى يمكن المواطنين من المشاركة فى كل الأنشطة والتعاملات التى تجعل من المواطنة حركة

مفعمة بالحيوية وليس مجرد واقع إحصائى أو مدينى. فى المدن الكبيرة: تدفق المعلومات، وتطور العلاقات الاجتماعية، وتغيير أماكن العمل والعبادة، والآليات المتغيرة للأسواق غير الرسمية، وتقلبات الطقس والتغيرات الموسمية، كل تلك الظواهر مصادر لعدم الاستقرار والتغير المستمر؛ وبالنسبة لأولئك ممن ليس لديهم مسكن آمن ومستقر والواقعين تحت تهديد دائم، تصبح مظاهر عدم الاستقرار الخارجية تلك كابوسا مضاعفا، عندما تكون الأرض تحت أقدامهم والأسقف فوق رؤوسهم خطرا محدقا، حيث يمكن أن تختفى أو تنهار فى أى لحظة.

النفاية البشرية والبشر النفاية.

من حسن الحظ أننا نواجه هذا الوضع ونحن مسلحون ببعض الأفكار الجادة والاستراتيجيات، الموجودة بالفعل، القائمة على الأمل؛ وقبل الانتقال إلى بعض هذه الاستراتيجيات المحددة، أود أن أشير فى عجالة إلى الأفكار والاحتمالات التى طرأت على ذهنى أثناء العمل البحثى التعاونى الذى قمت به على مدى سنوات، دعما لمؤسسة ***Shack/Slum Dwellers International – (SDI)*** وبخاصة مع شركائها الهنود، والمتمركزة فى ثلاث منظمات هندية إحداها منظمة غير حكومية (***NGO***) هى ***"SPARC"*** (جمعية حماية مراكز موارد المنطقة – ***Society for the Protection of Area Resource Centres***) والثانية منظمة اجتماعية (***CBO***) هى ***National Slum Dwellers Foundation*** والثالثة منظمة اجتماعية كذلك هى ***Mahila Milan*** تعتمد على أصوات النساء وطموحاتهن وقوتهن فى مجتمعات المناطق العشوائية فى الهند؛ وقد كانت هذه الشبكة موضوع عمل سابق، وسوف أقوم فى الفصول التالية بإلقاء الضوء على طبيعتها واستراتيجيتها وسياساتها المميزة.

استطاعت هذه الشبكة من النشطاء الاجتماعيين أن تلفت وتستولى على اهتمام الحكومات الإقليمية والفيدرالية فى العالم، وأن تجد وسائل وأساليب للتعاون المثمر

مع مؤسسات تمويل رئيسية متعددة الجنسية، ومع مانحين محليين، ومـع أقـرانهم مـن النشطاء الذين يشاركونهم نفس الأفكار، على جميع مـستويات المجتمـع المـدنى. هـذا التحالف حفز مجتمعات العشوائيات الممزقة غير المدعومة على أى نحـو، عـلى تبـادل الخبرات المحلية ووضع استراتيجيات دولية تعليمية، ويقاوم بدرجة متوازنة عمليات الإزالة والإخلاء القسرى بأساليب تعاونية وتنـسيقية حـصيفة مـع الدولـة عـلى كـل المستويات، ويحرص على زيادة قدرات الجماعات المحلية عـلى تـدبير مواردهـا الماليـة الخاصة وزيادة مهاراتها فى هندسة البناء وتصميمات المنازل والتواصل مع الـسياسيين والإدارات التنفيذية دون الوقوع فريسة ليصبح سكان العشوائيات بنوكا للأصـوات الانتخابية أو جيوشا للسياسيين الفاسدين؛ وفى نفـس الوقـت يقـاوم هـذا التحـالف الجهود الكبيرة التى تبذلها الكثير من الحكومات المحلية لطرد سكان الأحيـاء الفقـيرة والعشوائيات من العقارات التى تتزايد قيمتها والتى يسيل لها لعاب مـن يعملـون فى تنمية العقارات وتطويرهـا واسـتغلالها، والمـضاربين والمقـاولين الـذين يجـرون وراء الربح، كما يتبنى التحالف استراتيجيات محلية لضمان حق السكن للفقراء فى مدن تتغير بوتيرة عالية مثل "مومباى" و"نيروبى" و"پنوم پنه".

لقد كشفت الصراعات الحديثة فى مجال التطوير الحضرى واستغلال العقارات فى منطقة "داراڤى – *Dharavi*" العـشوائية الكبـيرة فى "مومبـاى" عـن الـصعوبات البالغة فى مقاومة قوى رأس المال العالمى والمضاربة فى الإسكان فى مدينة هندية كبرى. هذه القصة الكاشفة للصراعات على "داراڤى" يمكن فهمها على نحو أكثر شمولا من خلال قاعدة توثيق للحقائق على الأرض فى منطقة "وضع اليد" الغريبة هذه.[8] هنـا، تشترك المنظمات التابعة للـ "*SDI*" مع مجموعة من المنظمات الاجتماعية (*CBO's*) فى جهد هائل لمقاومة عملية إخلاء جماعية لنحو مليون مواطن من هذه المدنية العـشوائية الصغيرة وإعادة توطنيهم فى أماكن أخرى، وقد نجحت فى التـصدى لتحـالف قـوى

حكومية مركزية ومحلية و"حيتان" ومقاولين وتجار عقارات محليين ومن الخارج تريد "اختطاف" هذه القطعة من الأرض، التي يقدر البعض سعر القدم المربع فيها بألف وخمسمائة دولار، بمائة وخمسين دولارا للقدم، وهذا دون أى مقابل سوى تخطيط صورى متعجل لأماكن إعادة توطين السكان وتشغيلهم أو إعادة تأهيلهم. إن عملية مثل تلك فى مدينة مثل نيويورك أو لندن أو باريس، كان من شأنها أن تؤدى إلى ثورة اجتماعية حقيقية، بما تنطوى عليه من تدمير محتمل لحياة مئات الألوف من البشر، ومئات الأنشطة التجارية (كثير منها يتم داخل المنازل)، وأكثر من مائة جماعة اجتماعية صغيرة مختلفة (مهنية ولغوية ودينية)، بعضها يعيش فى هذه المنطقة من "مومباى"، ربما من قبل أن يوجد باقى أجزاء المدينة. الصراع على "داراڤى" مهم، ليس فقط بسبب أهمية المنطقة المتأصلة، باعتبارها مجتمعا عشوائيا كبيرا عميق الجذور، ولكن لأن "مومباى" التى يبلغ تعدادها قرابة الخمسة عشر مليون نسمة، نصفها على الأقل أحياء فقيرة وعشوائيات ومناطق مأهولة بوضع اليد وجماعات تعيش فى أكواخ وسقائف، وذلك فى ظل مبانى المكاتب ومجمعات التسويق وناطحات السحاب والجسور العلوية الهائلة لمدينة تطمح لأن تكون المرادف الهندى لـ "شانغهاى - ***Shanghai***". لقد جادلت فى تناولى السابق لإزالة العشوائيات فى "مومباى" بأن ذلك شىء مستغرب تماما فى دولة تتباهى بديمقراطية عمرها ستون عاما، وتراثها من اللاعنف والتعاون الاجتماعى ومكانتها الدولية وقوتها الاقتصادية العالمية المتنامية. إنها تمزج وحشية هرارى - ***Harare*** باقتصاد أشبه باقتصاد البرازيل أو إيطاليا.

ينطوى صراع "داراڤى" الدائر على عدة دروس، إلا أن له أهمية خاصة، من زاوية سياسة الأمل. الدرس الأول يتصل بالأسلوب شديد المادية الذى ترفد به أفكار "هيدجر - ***Heidegger***" و"ليڤيناس - ***Levinas***" عن البناء والسكن تاريخ أسر "وضع اليد". بالنسبة لحالة مستوطنة "داراڤى"، كانت تلك المنطقة قد اقتطعت من

أراض سبخة منخفضة وجاء إليها أناس من كثير من المناطق القريبة وردموها بالقمامة وكل أنواع المخلفات وجعلوها صالحة للسكن. "داراڤى" اليوم تحتوى على تشكيلة منوعة من المبانى والمجازات والأزقة وأماكن للترفيه والعبادة والعمل واللعب، بعيدا عن اهتمامات وخدمات البلدية وفى غيبة الأمن القانونى، وعدم توافر بنية أساسية جيدة للماء أو الطاقة أو الرعاية الصحية. على مدى أكثر من قرن، أنشأ فقراء المدن، بالتدريج، شبكة معقدة من المساكن التى قاموا ببنائها بأنفسهم؛ وعليه فإن القيمة التى كان "هيدجر" و"ليڤيناس" يجادلان بشأنها من منظور ميتافيزيقا الحياة الإنسانية، وأن يكون لك بيت فى العالم، ومقاومة "تأطير" مجمل الحياة الإنسانية بأساليب تكنولوچية مستغلة، هذه القيمة نجدها مفعلة فى مثل هذه المستوطنات "غير الرسمية" من خلال السكن عن طريق البناء، والبناء عن طريق السكن.

فى كثير من مدن العالم الكبرى، هناك جماعات كبيرة تعيش فوق جبال من القمامة والنفايات المتجمعة، التى تشكل الأرض التى تحت أقدامهم والسماء التى تعين آفاقهم؛ وشتان ما بين الصور التفصيلية لبيوت المزارعين الألمان التى كان "هيدجر" يستخدمها كأمثلة على ميتافيزيقا السكن. فى مجتمعات القمامة هذه، كان من الطبيعى أن يصبح العيش على ووسط النفايات هو أساس اقتصاديات جمع وتدوير مخلفات استهلاك الطبقة المتوسطة.والمنتجات الصناعية للشركات والمصانع الصغيرة المختلفة، من الجلود والزجاج والورق وغيرها، والتفنن فى استخدامها؛ وهنا تشبه "داراڤى" مجموعة كبيرة من مدن التخلص من النفايات مثل "باياتاس – ***Payatas***" فى "مانيلا" و"ڤيكتوريا آيلاند – ***Victoria Island***" فى "لاجوس – ***Lagos***" وأماكن أخرى، كثيرة حيث القمامة والنفايات والمخلفات جزء من المواد التى تنتج فيها عمليات البناء مساكن للجماعات الاجتماعية فى الأحياء العشوائية. وعلى الرغم من أن هذه الجماعات تواجه كل ما قد يرد على الذهن من الأخطار اليومية التى تتهدد صحتهم وأمانهم

وسلامة ممتلكاتهم، فإن العبء الأثقل عليهم هو أنهم، أنفسهم، يعتبرون مادة يمكن التخلص منها، قابلة للتحلل وإعادة التدوير! فى معسكرات الموت النازية الكبيرة مثل "أوشفتز – *Auschwitz*"، كانت هناك جبال من الممتلكات الشخصية مثل الملابس والحلى وأطقم الأسنان والأدوات والشعر، التى كان النزلاء يجبرون على فرزها وتصنيفها لاستخلاص ثروتهم المادية الخاصة لمعتقليهم المتوحشين. هذه المدن أو المناطق ليست فاسدة أو مهينة تماما، المؤكد أنها تحمل معها دائما وصمة الفساد وعلامة عدم الرؤية الاجتماعية، والإمكانية من أجل "دمار خلاق" باسم الصحة والثروة والجمال الحضرى.

الصبر والمخاطرة والأمل

التحركات الحديثة لإنقاذ "داراڤى – *Dharavi*" من أجل أولئك الذين جعلوها غير قابلة للسكن، أولئك الذين حولوها مكانا للمخلفات إلى مكان للعيش، هذه التحركات أبرزت إلى حيز الوجود مدى التنوع الداخلى والتواريخ الثقافية وحجم المشاركة فى الاقتصاد الحضرى والقدرة المميزة على الإدارة الداخلية الرشيدة والتمثيل الذاتى فى تلك المدن غير المرئية، مدن التخلص من النفايات. فى السنوات القليلة الماضية، ظهرت فى "داراڤى" حركة اجتماعية حقيقية تجمع بين إحصاءات مجتمعية منظمة ومسيرات ناجحة عامة وسلمية وتعاون بين المنظمات غير الحكومية المحلية والجماعات الاجتماعية، وبدرجة لافتة، تنسيق وتعاون بين الأحزاب السياسية التى كانت كثيرا ما تمسك بخناق بعضها البعض؛ وقد كنت، أنا شخصيا، شاهدا على اجتماع غير رسمى بين ممثلين محليين لحزب "بهاراتيا جاناتا – ***Bharatia Janata Party***"، والحزب الشيوعى، وحزب المؤتمر – ***Congress Party***" الحاكم، الذين كانوا كذلك مشاركين فى بعض اللجان الفرعية فى "داراڤى"، وذلك فى مكتب الاتحاد

القومي لسكان العشوائيات – *National Slum Dwerller's Federation*، حيث كانوا يناقشون ويتفاوضون بشأن استراتيجيات المقاومة مع چوسكين أربوتام – *Jockin Arputham*، أحد قيادات الـ "*SDI*".

هنا، التاريخ العملى للمجتمعات القائمة على ربط البناء بالإسكان، فى ظروف المواطنة العارية القاسية، وفى الإطار المادى لمدن التخلص من النفايات، هذا التاريخ يؤكد لنا أن نفاية ومخلفات البشر لا تقتضى ضمنا أن يكون أولئك البشر نفاية أو مخلفات ينبغى التخلص منها. الحقيقة أن سكان "داراڤى" وهم يتكركون لمقاومة الجدال بأنهم بشر "زائدون عن الحاجة"، ولا لزوم لهم، والحملات المتواصلة لغزل مستوطناتهم التى أنشأوها بصعوبة بالغة، وتحويلها إلى عقارات سلعية، الحقيقة أنهم كذلك يمكنون الدولة وحلفاء السوق من التعامل معهم باعتبارهم نفاية بشرية، وبشرا يمكن التخلص منهم. هذا الشكل من مقاومة الإخلاء القسرى والتسليع والهدم والإزالة ليس ناجحا دائما، ولا حتى ملحوظا بالنسبة لجمهور أوسع.

كل الحملات التى تطالب بالمواطنة الكاملة، وبما هو دائم وليس ما هو مؤقت، وبالكرامة الإنسانية فى وجه جدل إمكانية التخلص منهم، كل تلك الحملات تدريبات على بناء ما أسميه "القدرة على الطموح" (انظر الفصل التاسع)، قدرة على الإبحار يستطيع فيها الفقراء إعادة النظر فى شروط المقايضة بين الاعتراف وإعادة التوزيع، ومن خلال المواجهات والمفاوضات مع الدولة وقوة السوق يظهرون ويمارسون قدرتهم على بناء الأمل الجمعى وجذب الآخرين حولهم فى حوارات عامة، وإلى عقود تحترم مطالبهم وحقهم فى البقاء والاستمرار.

هذه الجهود ذاتها تعتمد على استراتيجيات قام برعايتها شبكة نشطاء فى مجال الإسكان على مدى عقود، محليا وعالميا. إحدى الاستراتيجيات، ذات العلاقة بسياسة الأمل على نحو خاص، نجدها فى أساليب معارضة هذه الجماعات لسياسات

الكوارث والاستثناء والطوارئ بسياستها الخاصة وهى باستمرار "سياسة الصبر"، التى يمكن أن نسميها على نحو أكثر دقة "سياسة الانتظار"، وسوف أتناول أهمية سياسة الصبر فى حركة الإسكان فى "مومباى" على نحو أكثر تفصيلا فى الفصل الثامن؛ أما هنا فسوف أحاول أن أسلط الضوء على هذا المجال من منظور مختلف.

الملايين من الذين يعيشون بلا مأوى، أو حتى مأوى غير إنسانى فى مدينة مثل "مومباى" أو "دلهى" أو "كالكوتا" أو "كيپ تاون" أو "چوهانسبرج" أو "ديربان"، هؤلاء الملايين يحشدون أنفسهم للمطالبة بإسكان أفضل فى ظروف أفضل وأكثر أمانا. إنهم يعرفون أنهم يدخلون دائما فترة انتظار مجهولة: انتظار أن يوافق صانعو السياسات على الخطة، انتظار المقاولين والبنائين لكى يفوا بوعودهم ببناء مساكن جديدة، انتظار دورهم فى الطابور الطويل؛ وفى معظم الأحوال تكون الأعداد كبيرة جدا، ولابد من أن يكون بعض الأسر والجماعات على استعداد للانتظار سنوات، وربما عقودا، لكى تحين فرصة معقولة ويأتى دورهم؛ وهو ما يتطلب منهم أن يعتبروا مساكنهم المؤقتة، مثلها مثلهم، أجزاء من حالة مؤقتة من المؤكد أنها سوف تتغير. مثل هذا الصبر، هذا الانتظار، بطولى دائما، إلا إنه يكون أكثر بطولة عندما يتطلب الأمر حشده فى ظل حالة طوارئ مستمرة بسبب مشروعات التنمية العقارية الضارية وأعمال الهدم والإزالة والإخلاء وإعادة التوطين، التى تتم برعاية أجهزة الدولة. هنا يكمن الفرق بين الأمل والحلم، حيث إن الأمل فى التغيير فى هذا الإطار، يتطلب حوارا منظما بين ضغوط الكارثة وملكات الصبر. الأمل المنظم سياسيا، يتوسط بين حالة الطوارئ والصبر، ويبرز فى المواطنين العراة الذرائع الداخلية التى تجعلهم يرون أنفسهم مشاركين فاعلين فى عملية الصبر نفسها. فى هذا السياق، يكون الأمل هو القوة التى تحول الحالة السلبية، حالة "انتظار شيء ما" إلى الحالة الإيجابية، حالة "الانتظار لكى": الانتظار لكى تتحرك، الانتظار لكى تطالب بكامل حقوقها، الانتظار لكى تقوم بالخطوة التالية

فى العملية التى ستضمن استمرار تحرك الطابور، وأن نهاية قوس قزح الظاهر أمامهم ليست وعدا مكسورا.

لكى تنجح سياسة الأمل فى التفاوض على أرضية المجازفة حيث تواجه الضرورة الملحة الحاجة إلى الصبر، لابد من أن نذكر أسلوبا آخر، سبق أن كتب عنه أكاديميون ونشطاء فى أعمال أخرى. (انظر الفصل الثامن). وضع سابقة تتبع فيما بعد، كان دائما استراتيجية جيدة متبعة من قبل الـ "*SDI*" وشركائها فى الشبكة الهندية، فالسابقة يمكن أن يكون لها تأثير كبير فى مجالات عدة بما فى ذلك السياسة والشرطة والمال والتشييد والإحلال والتجديد فى عالم الإسكان. فى التفاوض مع الحكومات المحلية، والممولين، ووكالات الإسكان المحلية والعالمية، والبنوك، يتطلب وضع السوابق جهودا حثيثة لإقناع الجهات التى لها سلطة على سكان العشوائيات أن تشاركهم فى بعض الممارسات التعاونية. يمكن أن تكون السابقة على سبيل المثال دعوة امرأة من المناطق العشوائية لإلقاء كلمة فى مؤتمر سياسى كبير، يمكن أن تكون بمنح عقد بناء دورات مياه عامة لإحدى المؤسسات المحلية فى العشوائيات بدلا من مقاولين من الخارج، وقد تتضمن السابقة موافقة محافظ أو رئيس بلدية أو مسئول كبير فى الشرطة للمشاركة فى مناسبة عامة أو احتفالية ما ينظمها سكان العشوائيات. فى كل من الحالات السابقة – وغيرها كثير – لا يستلزم وضع سابقة تتبع فيما بعد أية آليات أو عمليات قانونية أو إدارية، حيث إنه ينطوى على خلق روح الثقة المشتركة وتحمل المخاطرة بين سكان تلك المناطق الفقيرة وغيرهم من الأفراد الأقوياء والأجهزة النافذة من ذوى المصالح المشتركة؛ وحيث إن سكان العشوائيات بحكم تعريفهم "مواطنون عراة"، فإن مبادرات وضع مثل تلك السوابق تعتبر مصادر مهمة تعزز سعيهم لدخول المجال وفهم ثقافة العمليات القانونية والإدارية، كما تساعد على خلق أمثلة تحتذى أشبه ببنية أساسية اجتماعية تخفف من أعباء "الانتظار" الثقيلة وتهون من

الخطر الدائم والتهديد المستمر "بالتخلص" منهم أو عدم الاعتراف بوجودهم. بناء على ذلك، فإن وضع السوابق سلاح مهم فى سياسة الأمل حيث إنه يقدم شواهد حية لإمكانيات التعاون بين سكان "العشوائيات" وأولئك الذين قد يبدو – بصورة عامة – أنهم أعداء أو خصوم لهم؛ وهى أداة لبناء رأس المال الاجتماعى، رأس المال الذى يأخذ شكل الثقة فى تحمل المخاطرة معا.

ويأخذنا موضوع المجازفة إلى الملمح المهم الأخير لسياسة الأمل بقدر ما يتعلق ذلك بالإسكان والمواطنة العارية. إن تعرض فقراء المدن، الذين وصفتهم بأنهم مواطنون "عراة" فى هذا الفصل للخطر، إنما هو نتيجة لعدم الثقة واللايقين المتأصل فى عدم قدرتهم على بناء مواطنتهم على أساس إسكان آمن؛ وكما جادلت هنا من قبل فإن الإسكان الآمن ليس جزءا من المواطنة الكاملة فحسب، بل إنه كذلك وسيلة للمواطنة الكاملة باعتبارها ممارسة مفعمة بالحيوية والنشاط وليس مجرد هوية سلبية. فى غيبة إسكان آمن لا تكون الرحلة من المواطنة العارية (*zoe*) إلى المواطنة السياسية (***bios***) محل شك أو لا يقينية دائما فحسب، بل إن عدم ضمانها ولا يقينيتها يفرزان حالة "سامة" ودائمة من اللايقين بشأن الرحلة من "***zoe***" إلى "***bios***"، من المواطنة العارية إلى المواطنة الفاعلة. وبحسب التمييز الاقتصادى الكلاسيكى لـ "فرانك نايت – ***Frank Knight***"[(10)]، فإن اللايقين العام، الذى لايمكن قياسه فيما يخص الإسكان غير الآمن لايمكن تحويله إلى مجال المخاطرة المحسوب، الذى يتميز بإمكانية قياسه وتقديره وبدرجة من التجريب الجيد.

إننى أستخدم مصطلح "التجريب – ***experimentation***" بالتحديد، لاقتناعى بعدم وجود حلول سهلة أو جاهزة لمواجهة مشكلات الإسكان المستفحلة بالنسبة لفقراء المدن فى عالم اليوم. هناك فى كل مكان حوارات ومجادلات بين خبراء التخطيط والممولين ومجتمعات المناطق العشوائية والمعماريين بخصوص أفضل

التصميات، من الناحية المالية والمادية التى يمكن أن تحل مشكلة عدم وجود إسكان آمن بأسلوب إنسانى وديموقراطى. هناك معارك دائرة بشأن المشاركة المجتمعية الشفافية والمسئولية والمساءلة، بشأن الحلول ذات الكثافة العالية مقابل تلك ذات الكثافة المنخفضة، بشأن تحريك الصناعات مقابل تحريك الخدمات، بشأن تحديات ما إذا كان ينبغى أن تكون الأولوية للعمل أم للسكن، بشأن المقايضة بين البيئة والإنصاف..إلى غير ذلك من المجادلات. فى هذا السياق الذى يصور لنا مأزق المدن الكبرى فى أنحاء العالم، من الواضح أن السبيل الوحيد هو **المخاطرة التعاونية** – (*collaborative risk-taking*) التى يتم فيها تشجيع المجتمعات الفقيرة نفسها على المشاركة فى التجارب، فى التصميات الممكنة، فى مخاطر استثمارات معينة فى المكان والبنية الأساسية والخدمات الحضرية.

ه مثل هذه المخاطرات التعاونية التى لاحظتها فى أماكنها الأصلية وبخاصة فى المجتمعات المنتمية لتحالف "*SPARC*" و "*NSDF*" و *Mahila Milan* فى الهند، لها مميزات كثيرة، فهى تتيح الفرصة للسياسيين ومسئولى الإدارة الحصول على التقدير والاعتراف بفضلهم لتعاونهم مع فقراء المدن، والمؤكد أن لذلك قيمة إيجابية فى عالم السياسة والإدارة فى الهند، كما يتيح الفرصة كذلك للمجتمعات الفقيرة لاكتساب المهارات الفنية (فى مجالات المال والإنشاءات والتصميم على سبيل المثال)، الأمر الذى يضاعف من قدراتهم على التفاوض والتعاون فى المستقبل، كما يمكن الجماهير العريضة، من خلال وسائل الإعلام، من أن تكون شاهدا على مثل تلك الأعمال التعاونية وتزداد اقتناعا بفكرة أن المجتمعات الأشد فقرا يمكن أن يكون لها صوت واضح وكفاءة فنية جديرة بالثقة. وأخيرا، وليس آخرا بالتأكيد، فإن مبادرات التعاون تلك بما تتضمنه من تجريب ومخاطرة تعاونية توفر دلائل ملموسة وخرائط وإرشادات لما يمكن أن يبدو عليه مستقبل مستدام؛ وهكذا، فإن تحويل اللايقين العائم المصاحب

للإسكان غير الآمن، إلى المخاطرات المحسوبة المصاحبة لسياسة الأمل، هو أحد الأساليب التى يمكن أن يمارس بها المواطنون العراة فنون المواطنة السياسية الكاملة، حتى قبل أن يكونوا قد امتلكوا المتطلبات الرسمية لهذا الوضع. باختصار، أى فعل مشاركة فى رسم مستقبل سكناهم، يصبح بالنسبة للمواطنين المحرومين من السكن أو من ذوى السكن غير الآمن، يصبح فعل بناء وخطوة نحو الإقامة المستقرة الآمنة – ليس فقط باعتبارهم مواطنين عراة – فى مدن المستقبل. بهذا الفهم، فإن سياسة الأمل تعتمد على زيادة فرص الفقراء لتحويل اللايقين إلى مخاطرة، بانتهاز كل فرصة للتعاون والتجريب والطموح فى المجال العام، وليس مع حلفائهم فحسب، بل ومع خصومهم وهم كثر.

هوامش الفصل السادس

(1) A. Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimentions of Globalization", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(2) J. Holston, "Autoconstruction in Working-Class Brazil", Cultural Anthropology, 1991, 6 (4), 447-65.

(3) G. Agamben, "Homo Sacer: Sovoreign Power and Bare Life", Stanford: Standard University Press, 1998.

(4) R. Neuwirth, "Shadow Cities: A Billion Squatters, a New Urban World", New York: Routledge, 2004

(5) A. Appadurai and J. Holston, "Introduction: Cities and Citizenship", in J. Holston, ed., Cities and Citizenship", Durham: Duke University Press, 1991.

(6) S. Pendse, "Toil, Sweat and City," in S. Patel and A. Thorner, eds., Bombay: Metaphor for Modern India, Bombay: Oxford University Press, 1995.

(7) M. Moffatt, An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus," Princeton: Princeton University Press, 1979.

(8) K. Sharma, "Rediscovering Dharavi: Stories from Asia's Largest Slum", New York: Penguin Books, 2000, J. Engquist and M. Lantz, eds., Dharavi: Documenting Informalities," New Delhi: Academic Foundation, 2009, A. Jockin, S. Patel and S. Burra, "Dharavi: A New Form Below", Good Governance India Magazine, 2005, 2 (1).

(10) F.H. Knight, "Risk, University and Profit", Boston: Houghton Mifflin Co., 2009 (1921).

الفصل السابع

الإسكان الطيفى والتطهير الحضرى:

ملاحظات عن "مومباى" الألفية

تاريخ موجز لإزالة الكوزمويولوتانية

مدن مثل "بومباى" – "مومباى" الآن – ليس لها مكان واضح إلى الآن، فى القصص التى تروى وتربط بين الرأسمالية الحديثة، والعولمة، وما بعد الفوردية(*)، وتجريد رأس المال من ماديته. تواريخ تلك المدن متفاوتة بحسب التقاليد النقدية الماركسية المتفق عليها، كما أنها تتصف فى ذات الوقت بتواريخ وملامح زمنية منفصلة ومتجاورة. فى مدن كتلك، نجد المصنوعات والمشغولات والمنتجات الفوردية، والاقتصادات الخدمية التى تقتضى بطبيعتها التعامل مع القانون والموارد المالية والبنوك وغيرها، والاقتصادات الفعلية التى تنطوى على تمويل رأسمالى كبير وأسواق مالية محلية، نجد ذلك كله موجودا جنبا إلى جنب بشكل مختلط وغير مستقر. المؤكد أن هذه المدن مواقع لممارسات رأس المال العالمى المفترس – وهنا تجد "مومباى" مكانا لها إلى جوار "بانكوك" و"هونج كونج" و"ساوپاولو" و"لوس انجلوس" و"مكسيكوسيتى" و"لندن" و"سنغافورة"؛ إلا أن تلك المدن تنتج كذلك الثقوب الاجتماعية السوداء فى السعى لإغواء واحتواء رأس المال العالمى بأساليبها الخاصة

(*) نظام الإنتاج الرأسمالى المتقدم (*Fordism*) – المترجم.

المرتبطة بتواريخ مختلفة (كولونيالية وغيرها) وثقافات سياسية مختلفة للمواطنة والحكم وبيئات مختلفة للإنتاج والتمويل. هذه الخصوصيات تبدو كصور للعولمة متشققة ومكسورة، كما أنها شواهد على روغان التدفقات العالمية فى الألفية الجديدة.

هذه المدن كبيرة الحجم على نحو نموذجى (١٠: ١٥ مليون نسمة) وهى تتحول الآن من اقتصادات تصنيع وصناعة إلى اقتصادات تجارة وسياحة وتمويل، وعادة ما تجتذب بشرا أكثر من قدرتها على الإدارة ورأسمال أكبر من طاقتها على الاستيعاب، ومن خلال إعلامها الجماهيرى، تعرض سحر الثراء والشهرة والقوة والعظمة، إلا أنها تحوى، فى الغالب الأعم، اقتصادات ظل من الصعب تقديرها أو ضبطها بالأساليب التقليدية.

هذه المدن، كذلك، مسرح لأشكال عدة من اللايقين بالنسبة للمواطنة، فالناس يفدون إليها بأعداد كبيرة من مناطق ريفية فقيرة، فرص العمل أو الاحتفاظ به صعبة فيها، أغنياؤها يحاولون قدر الإمكان حجب جوانب كثيرة من حياتهم عن الآخرين، فهم يخرجون من بيوت محمية بحراس، إلى سيارات شبه مظلمة، إلى مكاتب مكيفة، ويتحركون دائما فى أغلفة من الامتيازات عبر صهد الفقر العام وغبار العوز والاحتياج. الجريمة فى هذه المدن جزء لايتجزأ من إطارها المحلى، والخوف من فقرائها يتزايد بشكل مضطرد، التعاملات المالية وتداول الثروة فيها يتم بالشكل النقدى المباشر – كاش – وعلى نحو تفاخرى بهدف التباهى ولفت الأنظار، إلا أن مصادر هذا "الكاش" دائما ضيقة وغامضة ولايمكن سبر أغوارها؛ وبشكل آخر، حتى بالنسبة لمن يحصلون على رواتب أو أجور ثابتة ومضمونة، فإن سعيهم للحصول على "الكاش" لاينتهى لكى يعيش عيش الكفاف. هكذا، الحياة مكبلة بسلاسل من الديون التى يتم التدخل اجتماعيا للتخفيف من حدتها، - بين الأصدقاء والجيران وزملاء العمل – ممتدة عبر تكتل البنوك متعددة الجنسية وغيرها من المقرضين المنظمين من جهة، وبين حيتان القروض وقاطعى الطرق و"البلطجية" من جهة أخرى.

"بومباى" مدينة من تلك المدن، تاريخها مثير للاهتمام باعتبارها مجموعة من قرى صيد الأسماك، يحمل الكثير منها اسم إلهة محلية أو أخرى، وتصل بينها جسور ومجازات، تحولت لتصبح مقرا للحكومة الكولونيالية فى الهند الغربية. بعد ذلك، ازدهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كموقع لطبقة برجوازية ذات توجهات تجارية، وبقيت حتى الخمسينيات محتفظة بطابع وروح مدينة إنتاج المنسوجات. وبالرغم من النمو غير الاعتيادى فى عدد سكانها، والضغط المتزايد على بنيتها الأساسية، ظلت "بومباى" نموذجا حضريا للهند. معظم من يعملون كان لديهم سكن، معظم الخدمات الرئيسية (مثل الغاز والكهرباء والماء والحليب) كانت تصل إلى الطبقات المتوسطة بشكل مضمون. الطبقات العاملة كانت تعمل فى أماكن ومواقع آمنة مهنيا بدرجة معقولة. كان هناك معدمون قطعا، ولكن حتى أولئك كانوا فى إطار اقتصاد ثانوى مركب يدخل فيه سكنى الأرصفة وجمع الأسمال والخرق القديمة والجرائم الصغيرة وعمليات البر والإحسان.

حتى الستينيات تقريبا، كانت القطارات التى تحمل الموظفين والعمال من الضواحى القريبة إلى قلب المدينة التجارى والسياسى (منطقة القلعة فى جنوب بومباى)، تبدو قادرة على نقل الناس بشكل يحفظ لهم كرامتهم وبتكلفة زهيدة نسبيا، وكان الأمر نفسه ينطبق على وسائل النقل الأخرى فى المدينة مثل الحافلات والترام والدراجات. فى ١٩٦٥ كان سعر تذكرة الحافلة لمسافة ثلاثة أميال ١٥ بيزة (أى ما يعادل ٢ سنتين أمريكيين بسعر التحويل آنذاك). فى كل السياقات العامة، كان لدى الناس ثقافة الانتظام فى طابور وكانت الحافلات تقف فى المحطات المخصصة لها وليس قبلها أو بعدها بمسافة، (مثلما يحدث الآن فى معظم الأماكن فى الهند).

فى وقت ما من السبعينيات بدأ كل ذلك يتغير، لتظهر من تحت السطح ومن بين ثنايا وروح كوزموبوليتانية الفترة السابقة مدينة جديدة.. مرهقة وقاتلة. لم يكن

التغير مفاجئا ولامرئيا بنفس الدرجة فى كل المجالات، إلا أنه، أيضا، لم يكن لتخطئه عين. بات الحصول على عمل، عملية أكثر صعوبة. المزيد من المتوافدين من الريف على المدينة وجدوا أنفسهم لاجئين اقتصاديا. بدأت الأحياء العشوائية والتجمعات القذرة والأكواخ تتكاثر. بدأ تلف أعصاب الأغنياء، أما أبناء الطبقة المتوسطة فكان عليهم أن يصارعوا فى الشوارع المزدحمة والحافلات المكدسة بالبشر، ومع الأسعار التى ترتفع بسرعة صاروخية وحركة (أو لاحركة) المرور التى تصيب بالجنون. كل أماكن الترفيه والاستمتاع، من دور السينما ومحال الشاى ومتنزهات شاطئ بحر العرب والساحات العامة، كل ذلك أصابه تلف التحديث المفرط.

عندما كانت عملية التغيير هذه تطحن الجميع، عدا الأكثر ثراء من بين سكان المدينة، تم وضع أساس أكثر الأحزاب الإقليمية الهندية كرها وبغضا للأجانب، وهو حزب "شيڤا – سينا – ***Shiva-Sena***"؛ تأسس الحزب فى ١٩٦٦ كحركة موالية للمركزية الماراثية – ***Marathi*** للسيطرة الإثنية على "بومباى"، ومازال هذا الحزب محتفظا بمظهر قومى بارز كواحد من الأحزاب الكثيرة التى تشكل "سانج پاريڤار – ***Sangh Parivar***" (أو ائتلاف الأحزاب الشوڤينية الهندوسية)، ويجمع برنامجه بين شوڤينية لغوية (الماراثية – ***Marathi***) وأولية إقليمية (أولية ولاية ماهاراشترا – ***Maharashtra***) والتزام بـ هند "مهندسة"(*) (أيديولوجية الـ ***Hindutva***). تعود دعوى "شيڤا – سينا" إلى عام ١٩٥٦ على الأقل، قبل أن تصبح "بومباى" عاصمة لولاية "ماهاراشترا" اللغوية الجديدة بوقت قصير، وبعد أحداث الشغب والاضطرابات الواسعة التى عمت "بومباى" ضد المزاعم والمطالبة المنافسة من الجوچارات[1]، لتكون المدينة ضمن دولتهم اللغوية الجديدة. يذكر أن ١٩٥٦، كان هو العام الذى تغير فيه اسم "بومباى" إلى "مومباى"، الاسم الذى تصر عليه الآن

(*) هندوسية الطابع والفضاء العام. (المترجم)

الأجهزة الرسمية فى المدينة، والتى يسيطر عليها جميعا "شيڤا – سينا". منذ ذلك الحين، ومن خلال أساليب قسرية فى معظم الأحوال، يتم حفز ودفع الناطقين بالماراثية فى "بومباى" للشعور بأنها مدينتهم "وحدهم"، وكل بضع سنين يتم إيجاد عدو بين أقليات المدينة: أحيانا يكون هذا العدو "عمالا من التاميل"(2) أو "سائقين يتحدثون بالهندية" أو "رجال أعمال من طائفة السيخ" أو "باعة جوزهند يتحدثون المالايالية"(3).

بلغت عملية عرقنة – *ethnicization* المدينة هذه ذروتها فى أواخر ١٩٩٢ وأوائل ١٩٩٣ عندما نشبت الاضطرابات وأعمال العنف لتجتاح الهند كلها، على أثر تدمير "مسجد بابرى – *Babri Masjid*"، فى "أيوديا – *Ayodhya*" (فى ولاية "أوتار پراديش – *Uttar Pradesh*" شمالى الهند) بأيدى مخربين هندوس فى السادس من ديسمبر ١٩٩٢. فى هذه الفترة أيضا، استطاع اليمين الهندوسى فى "بومباى" أن يركب موجة العنف القومى العارمة ضد المسلمين، إلا أن هذا العنف كان تحمل طابع "بومباى" الخاص كذلك. بعد أكثر من عقدين من العيش والتفاعل فى أجواء شوڤينية وهيستريا "شيڤا – سينا" المغرقة فى القومية، تمكن هندوس "بومباى" من أن يعيدوا صياغة فضاء المدينة ليصبح فضاء مقدسا وقوميا وهندوسيا تماما. كانت عقود هذه العرقنة التدريجية لأكثر المدن الهندية كوزموپوليتانية (السبعينيات والثمانينيات وبعض التسعينيات)، كانت فى الوقت نفسه هى العقود التى أصبحت فيها "بومباى" مسرحا لتغيرات كبيرة وأساسية فى التجارة والمال والتصنيع. هذا الفصل من الكتاب، فى جزء منه، محاولة للإمساك بهذه العلاقة التى أرى أنها أكثر من مجرد علاقة عرضية؛ أما الآن فسوف ننتقل إلى مجموعة من التدخلات الإثنوجرافية بهدف تأمل الأفكار المركبة التى تتوسط بين عملية تراجع الطابع المادى لاقتصاد بومباى، وهى عملية مضطردة، وتحول مواطنيها المفرط إلى المادية من خلال التعبئة الإثنية والعنف العام.

سبق أن قلنا إن "بومباى" تنتمى إلى فئة من المدن التى يصوغ فيهـا رأس المـال العالمى والفقر المحلى تناقضا يتنامى باستمرار، بيد أن هذا الفـصل لايـسعى إلى إلقـاء الضوء على فئة عامة من المدن أو مأزق مـدينى عـام، وإنـما هـو مـسعى لكـى نـدرك خاصيتين تميزان "بومباى" لكى تكون فريدة فى هذا السياق. الخاصـية الأولى هـى أن نلاحظ تلك الالتباسات التى تفصل وتربط بين النقد (الكاش) ورأس المال (شكلان للثروة متمايزان تماما). الخاصية الثانية هى أن نوضح كيف أن هذا الانفصال جـزء مما قد يجعلنا نفهم الأساليب الغريبة التى يتم بها الـتخلى، وبعنـف، عـن كوزموپوليتانيـة "بومباى"، فى تاريخها الحديث؛ وسوف أقوم بذلك من خـلال مجموعـة مـن الـصور الوصفية لبعض الأحداث للتوصل إلى خلاصة عن الثروة والإسكان والعنف الإثنى، وكلها ذات علاقة بالظروف أو مستمدة منها أو مبنية عليها؛ كـما أن العمـل المـستقبلى عن "مومباى" قد يمكننى من أكون أكثر دقة فيما يتعلق بالضحايا، وأكثر تحديـدا فـيما يتعلق بالمقارنات.

مدينة الـ "كاش"

تاريخيا، عرفت "بومباى" رأس المال مثلما عرفته أهم مدن أوروبـا والولايـات المتحدة، وحيث إنها كانت لفترة طويلة موقعا للتجارة البحرية والتجارة الإمبراطورية والقوة الاستعمارية، كـان للنخـب الاسـتعمارية فيهـا دور كبـير فى تـشكيل رأسـمالية صـناعية فى فجـر اقتـصاد عـالمى بـاكر حـول المحـيط الهنـدى، والمقـصود بالنخـب الاستعمارية هنا: "الپارسيون – **_Parsis_**" و"المسلمون" و"الهنـدوس" (بالإضـافة إلى اليهود البغداديين والمـسيحيين الـسوريين والأرمـن وغـيرهم مـن الأغـراب). هـذا الاقتصاد العالمى الباكر (الذى وصفه عـلى نحـو جيـد "أميتـاف جـوش – **_Amitav Ghosh_**" فى روايته **_In An Antique Land_**") يمكـن أن نـرى ملمحـا منـه الآن فى

حركة مرور المراكب الشراعية بين ساحل الهند الغربى ودول الخليج الفارسى بتجارة غير قانونية فى الذهب على امتداد هذه الدائرة، وكذلك فى تحركات ملايين المهاجرين إلى دول الخليج من ولاية "كيرلا" وغيرها فى الساحل الغربى، وفى غزو السياح العرب لـ "بومباى"، بعد "الأوپك"، بحثا عن المتعة والعلاج الطبى الرخيص والتسوق، لدرجة أن مواطنى "بومباى" يشكون من عدم القدرة على شراء فاكهة الصيف المفضلة لديهم (المانجو الألفونسو) بعد أن أصبحت تصدر بكميات هائلة إلى الشرق الأوسط وقل توافرها فى الأسواق المحلية، ما أدى إلى ارتفاع سعرها.

بسبب صناعة السينما الضخمة (مازالت ضمن أكبرها فى العالم)، وبسبب دورها القوى فى التجارة والعمل المصرفى، وبسبب قطاعها الصناعى القائم على المنسوجات وامتد إلى أعمال المعادن وصناعة السيارات والمواد الكيماوية، ثم لكل هذه الأسباب مجتمعة، كانت "بومباى" مدينة عالمية للتجارة على نحو نموذجى بعد الحرب العالمية الثانية، حيث يلتقى الناس فى "البيزنس ***business***" ومن خلاله (وهى كلمة مأخوذة من الإنجليزية ومستخدمة للدلالة على المهنة والتعاملات والصفقات وسياق عام للتجارة)، ومن خلال "البيزنس" يصوغون ويعيدون إنتاج روابط وعلاقات بين المناطق المجاورة والعرقيات المختلفة والأصول الإقليمية. لم تنج أى عرقية فى "مومباى" من التنميط، أما الأهم فكان "لون النقود".

"النقود تقود" حياة بالغة التعقيد فى "بومباى" اليوم، فهى مدخرة ومخزنة ومحجوبة بكل الطرق: وهى موجودة فى شكل مجوهرات وحلى وفى حسابات بنكية وفى خزائن منزلية وفى حشايا الأسِرَّة و"تحت البلاطة"، فى البيوت وفى المهور وفى الصناديق، وفى علب وصفائح القهوة وتحت القمصان والبلوزات؛ وهى كثيرا ما تكون مخبأة، تظهر فقط فى موديلات السيارات الغريبة والقصور المنيفة والأجنحة والمطاعم الباذخة والشقق السكنية الضخمة والأعداد الكبيرة من الخدم. "بومباى"،

فوق ذلك كله، هى مدينة النقود المرئية (مدينة الكاش)، حيث يمكن أن نرى لفائف ورزم الأوراق المالية الضخمة وأكوام الروبيات فى تعاملات علنية وسط جو من البهجة.

أتذكر شابا مشاغبا كان يعيش بالقرب منا فى "بومباى" فى الخمسينيات، استطاع أن يكون المراقب المحلى على بيع أوراق اليانصيب فى المنطقة، كان يرتدى قميصا من الترلين بجيوب شفافة ممتلئة بعدد كبير من القطع المعدنية الصغيرة، عملة تلك الحرفة، وكان الرنين الدائم للعملات والبريق الصادر عنها يلفتان النظر إلى جيوبه بشكل دائم. كانت لعبة اليانصيب آنذاك مرتبطة بالإغلاق اليومى لبورصة القطن فى نيويورك (أو هكذا كان يقال). كان هذا الشاب عندما يشترى كعكة من الشارع مثلا، يؤجل دفع ثمنها للبائع وعندما كان الأخير يحاول الإمساك بجيبه، كان يفلت يده ويروغ منه. كانت العملة المعدنية مازالت هى رمز الثروة آنذاك. اليوم ربما يكون فى حاجة إلى عملة ورقية حتى لايبدو بمثل تلك الحماقة.

كان هناك كذلك شعور عام بوجود صلة ما بين الكاش والحظ والثروة. شاب اليانصيب هذا، الذى تصادف أن كان من "التاميل – ***Tamil***" جنوبى الهند، ومن ثم كان يمكن أن يتحدث معى بلغتى الأصلية (التاميلية)، كان كثيرا ما يستوقفنى فى الطريق ليطلب منى، بنصف ابتسامة، أن أقترح عليه رقمين يراهن عليهما، باعتبارى طفلا صغيرا وكان يعتقد أن الأطفال يجلبون الحظ السعيد، وربما لأننى أنتمى لأسرة براهمينية تاميلية محترمة، ما يمثل فى نظره حصافة برجوازية! حدث أن اختلف ذلك الشاب مع مستخدميه وفى غضون سنوات قليلة تحول إلى متسول، يحتقره حتى أولئك الذين كان يستخدمهم وربما يخدعهم، إلى أن مات مفلسا. المؤكد أنه لم يتحرك قط من هذه الدائرة السحرية لـ الكاش إلى ذلك العالم الغامض لحسابات البنوك وبوالص التأمين والمدخرات وغيرها من التدابير الأكثر حذرا. كان يمثل الجانب الفج من

اقتصاد الكاش. اليوم انتقلت تجارة اليانصيب (التى مازالت تمثل جزءا رئيسيا من اقتصاد الشارع فى بومباى) من الارتباط العالمى الأصلى بأسواق السلع فى الولايات المتحدة، لتصبح لعبة حظ محض (كما يقال): وهى سحب بطاقات من سلة أو وعاء كبير ويتم إعلان الأرقام الفائزة كل مساء.

إلا أن هناك اهتماما كبيرا فى بومباى اليوم بأمور مثل حسابات البنوك والأسهم وبوالص التأمين، وكلها وسائل لحماية النقود والاحتياط ضد الأخطار وتجنب المجازفة وتمكين النشاط التجارى؛ ويشمل اقتصاد "بومباى" التجارى عددا كبيرا من مواطنيها، إذ نجد حتى أصحاب الأجور والرواتب المتواضعة يسعون دائما لفتح حسابات توفير ولو بمبالغ ضئيلة، أما الأكثر إثارة للدهشة فهو أنه لا أحد تقريبا محصنا من إغراءات التأمين الشامل على الحياة؛ لدرجة أننى كان يغامرنى الشعور أحيانا بأن الهند كلها عبارة عن جماعتين: أولئك الذين يبيعون التأمين (وهى مهنة منتشرة بين الأقل تأهيلا من الطبقات المتعلمة)، وأولئك الذين يشترون هذه البوالص. تشغل شركة الهند للتأمين على الحياة مبنى هائلا فى "بومباى"، حيث يتم تداول مئات الألوف من بوالص التأمين بيعا وشراء وغالبا بين أفراد؛ وبدءا من الستينيات تقريبا أدركت ربات البيوت من الطبقة المتوسطة العادية فوائد الأشكال المختلفة من الأوراق المالية المشتركة بما فى ذلك الأسهم والسندات وغيرها، والتى كانت تشترى فى الغالب للاحتفاظ بها – وليس بيعها – وكان تداولها من خلال أسواق مالية مختلفة مقيدا وبطيئا، إلى أن شهدت السنوات القليلة الأخيرة طفرة فى الأسواق لتصبح أكبر حجما وأكثر سرعة وعرضة للمضاربة.

إلا أننى سأعود مرة أخرى إلى "الكاش". تعتمد صناعة السينما فى جزء كبير منها على الكاش – أو ما يسمى بالمال الأسود، وهى صناعة ضخمة تنتج أكثر من ثلثمائة فيلم هندى فى السنة للسوق العالمية، وتحصد عائدات هائلة؛ وكما سمعت من

محلل محلى داهية، لاتوجد صناعة سينما حقيقية فى "بومباى"، إذ لاتوجد أموال تجنى وتستثمر فى إطار عالم السينما. تمويل الأفلام منطقة أو دائرة "رمادية" سيئة السمعة للمضاربة والإغواء والمجازفة، اللاعبون الرئيسيون فيها أشخاص حققوا أرباحا طائلة مفاجئة فى أسواق أخرى (مثل تجارة الحبوب والمنسوجات وغيرها من السلع). بعضهم يسعى للحفاظ على أمواله بعيدا عن عين ويد الحكومة ليضارب فى فرصة تمويل فيلم يحقق نجاحا هائلا، بالإضافة إلى متعة اللهو مع النجوم! أسلوب أشبه بما هو متبع فى هوليود، إلا أنه ينتظم مجموعة عشوائية من الشخصيات التى تقدم على التمويل، ولذا يضيع المنتجون وقتا طويلا بحثا عن (واصطياد) رجال الأعمال الذين يمتلكون (فى أيديهم) كميات ضخمة من "الكاش". ونظرا لضخامة حزم الأوراق النقدية، تدفع الصناعة للنجوم أجورا ضخمة، وهكذا يتمحور مجمل الاقتصاد الثقافى للسينما حول صفقات وتعاملات "كاش".. وكلها "أموال سوداء".

هذا النوع من "الكاش" موجود فى كل مكان من عالم "البيزنس" فى "بومباى"، فى المبالغ التى تدفع للمسؤولين فى الحكومة أو لرجال الأعمال لإنجاز الأمور، فى التعاملات اليومية البسيطة، فى السوق السوداء لتذاكر السينما، فى البضائع الأجنبية المهربة، فى مدفوعات اليانصيب، فى الإتاوات التى تدفع للشرطة نظير الحماية، فى أجور العمالة اليدوية.. إلخ؛ ويقال إن الاقتصاد "الموازى" أو "الأسود" فى الهند يقدر بنصف حجم الاقتصاد الرسمى الذى تحصل عنه ضرائب، أما فى "بومباى" فربما كانت النسبة أكبر من ذلك.

يعتبر المال حقيقيا – فى معظم الدوائر – ما دام بالإمكان تحويله بسهولة إلى "كاش". السيولة هى المعيار السائد للرخاء، سواء بالنسبة للأفراد أو المؤسسات، أما التفاهمات الجديدة من الظواهر المالية والنقدية مثل الائتمان والرهن العقارى، وغيرها من "المشتقات" الفنية أو المرتبطة بفترة زمنية، فلم تدخل بومباى إلا مؤخرا، وبين

الشرائح العليا من الطبقة المتوسطة. حتى أكبر العاملين وكبار رجال الأعمال والأموال الدوليين والمحليين المسؤولين الآن عن وضع المدينة بشكل دائم على خريطة الاستثمار العالمى، حتى هؤلاء من الصعب عليهم التخلص من إغواء "الكاش". الثراء مفهوم مجرد، ولكنه لايعتبر حقيقيا عندما يكون فى هيئة أوراق... سوى أوراق العملة.

الأوراق النقدية والعملات المعدنية ليست هى ما يحرك الثروة الإجمالية عبر المصانع والمكاتب الحكومية والمراكز الرئيسية للمؤسسات فى المقام الأول، إلا أنها مازالت العلامات المميزة للثروة والمخالطة الاجتماعية وهى مرتكزات المادية فى عالم ثروة غير مرئية. ذلك هو اقتصاد ظل، تستمد ظلاله كثافتها من التدفق المطرد للأوراق النقدية والعملات الحقيقية من خلال حياة تعاملات متعددة، كما أنها ليست مجرد أموال متهربة من محصل الضرائب، وهى كذلك أموال ذاهبة إلى الإنفاق المباشر والفورى، تتدفق من جيب إلى آخر بدون عوائق لوجيستية مثل التخزين والتقييد والحساب ونزع الطابع المادى لإبطاء زخم الاستهلاك، وينطبق ذلك على الفقراء والأغنياء على السواء، فسواء كنت فى حاجة إلى عشر روبيات لإرسالها إلى أمك بحوالة بريدية، أو إلى أربعة آلاف روبية لشراء زجاجة من الويسكى الفاخر تصلك إلى منزلك، فى الحالتين "الكاش" هو سيد الموقف.

لاحظ أنه لا شىء من ذلك له علاقة بالتضخم المتنامى أو بأى شكل بسيط من الصنمية، أو غياب لمهارات محلية فى التعامل مع النقود أو الائتمان أو التجارة أو التعاملات التى تعتمد على الثقة وهى عامة بالفعل. كذلك من الخطأ تماما الاعتقاد أن تعاملات "الكاش" تدل على الثقة المحدودة، بل العكس، إذ لأن التخلى عن "الكاش" يكون نهائيا فإن تسليمه واستلامه يتطلبان قدرا أكبر من الثقة فى التعاملات بأشكال أخرى. "الكاش" الذى يتم تسليمه – حتى أكثر مما هو فى حالات أخرى فى العالم – يختفى دون أن يترك أثرا. صناعة الماس على سبيل المثال، التى تربط بين من

يقطعونه ومن يقومون بصقله فى "سورات – *Surat*" الساحلية (جوچارات – *Gujarat*) وتُجّاره فى "بومباى" و"لندن" و"أنتويرب" وغيرها، هذه الصناعة حالة كاشفة للتناقلات الدولية التى تستخدم كل ما هو متاح من صور الاعتماد (بناء على الثقة) بينما يغذيها "الكاش" عند كل نقطة من نقاط الإنتقال الرئيسية.

ما نعرفه عن "بومباى" فى القرن التاسع عشر، وربما قبل ذلك وإن بقدر محدود، يدل على أن "الكاش" وتداوله من خلال أنماط مختلفة من التجارة، كان مكونا رئيسيا من مكونات المخالطة الاجتماعية، كما كان هو الضامن للكوزموپوليتانية حيث إن مصادره كانت بعيدة ومتنوعة ومروره عابر للحدود الإقليمية والعرقية ووجوده يدخل فى تنظيم عملية الإنتاج والعلاقات الاجتماعية فى نفس الوقت؛ والأهمية الكبيرة للمحسنين وفاعلى الخير من الپارسيين فى الحياة المدنية العامة فى "بومباى" القرنين التاسع عشر والعشرين، أحد الأمثلة الكثيرة على كوزموپوليتانية فضائه العام.

ما الجديد اليوم، إذن، بالنسبة "للكاش" فى مدينة "الكاش"؟ إحدى الإجابات هى أن "الكاش" ورأس المال أصبحا مرتبطين على نحو جديد ينطوى على تناقض بَيِّن، فى "بومباى" منذ السبعينيات؛ إذ بينما مازال "الكاش" يقوم بدوره التداولى، ضامنا لشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ويدل على أن ما يشغل "بومباى" هو "البيزنس"، نجد أن رأس المال أصبح أكثر قلقا، وهذا واضح فى أمرين، الأول هو هروب رأس المال الصناعى من المدينة وهو ما سوف نتناوله لاحقا فى هذا الفصل، والثانى هو أن رأس المال المالى فى "بومباى" يعمل فى عدة مجالات منفصلة عن بعضها: كأساس لمؤسسات متعددة الجنسية تجذبها إغراءات السوق الجديدة فى الهند، كرأس مال مضارب يعمل فى أسواق سوداء أو غير قانونية، كطاقة تنظيمية تعمل فى مدينة تتزايد فيها باستمرار صعوبة التنسيق بين عوامل الإنتاج الرأسمالى، وعلى الرغم من ذلك مازال اقتصاد "كاش" كبيرا يحكم "بومباى". هذه

العلاقة القلقة بين "الكاش" ورأس المال يمكن أن نجدها فى عدة مجالات، ولعل الإسكان هو أفضل مجال يمكن أن نتتبع فيه كيف تساعد هذه العلاقة فى تهيئة الظروف للعنف الإثنى المتوقع.

الإسكان الطيفى

بات الحديث عن وجود أزمة إسكان مستحكمة فى الهند أمرا مضجرا، إن لم يكن مبتذلا، فذلك معروف على نطاق واسع ولذا من النادر تناوله بشكل مجرد، بل نجده كامنا فى ثنايا كثير من حوارات المواطنين عن شئونهم الحياتية، سواء فى ذلك من يسكنون القصور الفارهة أو من يدفعون للحصول على مساحة لا تزيد عن ستة أقدام مربعة للنوم فى مجرى للمياه. كما تطرح المشكلة بشكل غير مباشر فى ظروف مختلفة من خلال تساؤلات من قبيل: "وأين ستقيم؟" عند الحديث عن العمل، "هل ستعطى ابنى جزءا من شقتك كجزء من المهر؟" عند مفاوضات الزواج؛ "هل ابن عمك 'أشوك' يعيش معكم الآن؟" أثناء زيارات الأهل لبعضهم؛ أو عندما يتساءل الناس عن هوية المترددين على شقق الآخرين: "هل السيد فلان ساكن من الباطن أو أحد الأقارب؟" على سبيل المثال.

الحديث عن طيفية مشهد الإسكان فى "بومباى" يأخذنا إلى ما هو أبعد من واقع التفاوت فى تجربة النقص والمضاربة والزحام والتحايل على المشكلة بحلول مؤقتة. طيفية المشهد هذه ترسم فضاء المضاربة والمشاهد الخالية من الصناعات المتلاشية وأوهام التخطيط المدينى وشائعات.نقل العقارات وأنماط الاستهلاك التى تخرق شروطها المكانية المسبقة والأجساد التى هى سكن لها. الغائب والشبحى والتأملى والوهمى، كلها لها أدوار تقوم بها فى التجاوزات والنقائص المتزامنة فى مشهد الإسكان فى "بومباى". هذه الأمور العبثية المستمدة من واقع التجربة، هى ما يبرر

استخدامى وصف الطيفى - *Spectral* فى هذا الوضع، حيث الإسكان ونقصه واقع فادح، فما هى تلك الحقائق المتضخمة؟

من المسلم به أن انتقال ملايين المواطنين بقطارات "بومباى" لمسافات طويلة (بعضهم يقضى ساعتين فى القطار ويقطع مسافة تقترب من خمسين ميلا) ذهابا وعودة بين أماكن العمل والإقامة، من المسلم به أن ذلك مصدر مهم للتفاعلات والتغيرات الاجتماعية. كثيرون منهم يتحولون فى هذه العملية من سكان واقعين تحت ظلم جائر فى تجمعات من الأكواخ والأحياء البائسة، إلى عمال وموظفين فى البنوك والمستشفيات والبريد وأعمال السكرتارية وغيرها. لا مأوى مستقرا لهم فى الغالب - ولا صحيا ولا آمنا ولا يحقق أى درجة من الخصوصية، وعندما ينتقلون إلى أماكن العمل، يجد أفراد هذا الجيش الكبير من أبناء الطبقات العاملة والمتوسطة أنفسهم وقد انتقلوا إلى أماكن أكثر راحة وإنسانية من تلك التى يعودون إليها فى المساء، حتى إن كانوا يقومون بأعمال مجهدة أو خطرة أو يتقاضون أجورا زهيدة.

لا نتحدث هنا عن المعدمين: المتسولين وأطفال الشوارع والمشوهين والنساء اللائى لا عائل لهن يجلن بأطفالهن فى الشوارع والمسنين من أصحاب العاهات. أولئك هم المشردون بالفعل والذين لا مأوى أو ملتجأ لهم، يهيمون فى طرقات "بومباى" مثل نظرائهم فى مدن العالم الكبرى، من "شيكاغو" و"جوهانسبرج" إلى "فرانكفورت" و"بانكوك". فى بعض الحالات يعتبر أولئك "ناس شوارع - *Street people*" مع الوضع فى الاعتبار أن هذا التوصيف لهذه الفئة لايمكن تعميمه على كل المدن والمجتمعات، وذلك لأن الشوارع نفسها تمثل أشكالا مختلفة من الفضاء العام والحراك الاجتماعى.

هناك الكثير الذى يمكن أن يقال عن حياة الشارع فى الهند والحياة فى شوارع "بومباى" بخصوص الإسكان، بيد أن القليل من الملاحظات قد يكون كافيا فى هذا

السياق. "سكان الأرصفة" فى "بومباى" (ومثلهم فى كالكوتا) حالة معروفة وشهيرة سواء فى علم الاجتماع أو الإعلام الشعبى. صحيح أن هناك جزءا كبيرا، وشبه منظم، من سكان "بومباى" يعيش على الأرصفة – أو على نحو أكثر دقة فى أماكن ومواقع وامتدادات ومساحات لا هى مبان ولا شوارع. سكان الأرصفة هؤلاء يستطيعون فى الغالب حفظ متعلقاتهم الشخصية لدى آخرين فى محلات وأكشاك وربما فى مبان أخرى (مقابل ثمن ما بالطبع). البعض ينام على الأرصفة بالفعل، وآخرون ينامون فى أماكن كئيبة شبه مظلمة بين المبانى والشوارع، وهناك من ينام على الأسطح وحواجز الشرفات وفوق الجراجات وغيرها من الفرجات والفراغات البعيدة عن السيطرة الكاملة سواء للملاك أو الدولة؛ وكما سنرى فى الجزء الختامى من هذا الفصل، لم يعد "سكان الأرصفة" و"سكان الأحياء العشوائية القذرة" مجرد مسميات لوصف وضع قائم، بل إنها أصبحت تستخدم بشكل منظم كوسائل لتمكين قطاعات أكبر من فقراء المدن فى "بومباى".

النقطة المهمة هنا، هى أن هناك صورا كثيرة من الإسكان غير المستقر وغير الآمن، بدءا من مساحة ستة أقدام للنوم إلى وضع إيجارى بائس حيث تتشارك ثلاث أسر حجرة واحدة. الأرصفة تتداخل مع مجمعات من الأكواخ الفقيرة التجهيز، التى تتداخل بدورها مع إنشاءات مؤقتة غير قانونية، وهناك مجموعة أخرى بين هذه الإنشاءات والمبنى السكنى لعمال المطاحن فى وسط "بومباى" وأشكال أخرى من الإسكان العشوائى. فوق هذه الطبقة أو المستوى من الإسكان توجد الشقق المستأجرة أو المملوكة للطبقة الوسطى العريضة، وأخيرا الشقق الفاخرة (وفى حالات قليلة) البيوت المملوكة للأغنياء والأغنياء جدا. هذه الأشكال المختلفة من الإسكان ليست منعزلة عن بعضها ولا متباعدة وذلك لسبب بسيط وهو أن الفقراء سكان المواقع غير الآمنة غير المستقرة موجودون فى كل مكان، وليسوا مركزين فى الأحياء العشوائية أو

تجمعات الأكواخ والإنشاءات المؤقتة فحسب. كل هذه الأشكال من "مساكن" الفقراء، بما فى ذلك الأسطح وحواجز السقوف والشرفات وحوائط المجمعات وبروزات المبانى.. كل ذلك عرضة للتنظيمات الاجتماعية، وفى الغالب الأعم تكون السيطرة على هذه الأماكن غير الآمنة وغير المستقرة فى يد الجريمة شبه المنظمة، حيث تتداخل الإيجارات مع عمليات الابتزاز والاحتيال.

حتى فى المبانى السكنية الخاصة بالأغنياء والشريحة العليا من الطبقة المتوسطة، وبخاصة فى القلب التجارى فى الجزء الجنوبى من "بومباى"، وفى الأحياء الراقية (مثل "مالابار هل – *Malabar Hill*" و"كف پاراد – *Cuffe Parade*" و"وورلى – *Worli*" و"باندرا – *Bandra*")، حتى فى هذه الأماكن هناك ضغط مستمر من "فقراء المسكن". الفقراء "يقيمون مسكنا" حيثما يستطيعون أن يوقدوا نارا ويفردوا "فرشة" ولو من ورق، للنوم عليها. عندما يعمل بعضهم كخدم منازل يكون لهم فى الغالب غرف صغيرة فى مساكن الأغنياء، ويكون ذلك بالنسبة لهم ميزة كبيرة، وعادة ما يأتون بأصدقائهم وذويهم فتجدهم فى آبار السلالم والردهات والزوايا؛ ويشن الملاك والمستأجرون حربا دائمة على هذا الاحتلال من أسفل، إلا أنهم يخسرونها باستمرار، إذ مثلما هو الحال فى كل المجتمعات القائمة على "التمييز المالى"، الكل يريدون الفقراء قريبين منهم كخدم، بعيدين كبشر.

فى الوقت نفسه، تتنامى باطراد الأعمال التجارية الصغيرة وتنبت فى أى بقعة ممكنة وفى أى شارع ممكن وتجدها ملتصقة بالمبانى السكنية وأعمدة التليفونات وأكشاك مولدات الكهرباء وأى شىء ثابت آخر، هذه الأعمال التجارية وكثير من الأكشاك التجارية كثيرا ما تكون مساكن فعلية فى الشوارع، وربما لأكثر من شخص. نفس الشىء بالنسبة لمطابخ المطاعم وأجزاء من المبانى الإدارية، وأى مبنى أو شبه مبنى يمكن لشخص فقير أن يقيم فيه، أو بالقرب من مكان مسكون وبخاصة حيث يوجد ماء أو سقف. الكهرباء والتدفئة ترف لا قبل لهم به بالطبع فى تلك الأحوال.

فى مثل هذا الإطار، السكن بالنسبة للفقير المعدم، هو أى مكان يمكن أن ينـام فيه، والحقيقة أن النوم هو الشكل الوحيد للوجـود الآمـن أو المـستقر، وهـو إحـدى الحالات القليلة – رغم أنه عادة ما يكون علنيا، أى تحت مرأى الجميع – التى يمكـن أن يكون فيها بعض الراحة من عناء العمل والإزعاج والمطاردة والتهديـد بـالإخلاء. فى "بومباى"، يمكن أن نشاهد أجسادا غارقة فى النـوم فى أى مكـان، وفى أى وقـت. المارة يمشون فوق أجساد نائمة وهم يعبرون الشوارع، وهم يدخلون المنازل والشقق ودور السينما والمسارح والمطاعم وأماكن العمل. بعض أولئك ينامون فى أماكن لهم بها علاقة ما شبه قانونية سواء بسبب العمل أو صلات القرابة، وهناك مـن ينـامون عـلى مقاعد الحدائق العامة وفى زوايا الشوارع. النوم العلنى هو الدرجـة الـدنيا فى تراتبيـة الإسكان الطيفى، الإسكان الذى لا وجود فعليـا لـه. الجـسد النـائم علنـا (وهـو فى الغالب الأعم الجسد الكادح أو المعدم) عـلى هـذا النحـو الخامـد وغـير الآمـن، هـو الشكل الأكثر احتواء فى المسكن الطيفى. النوم العلنى أسلوب اضـطرارى، أسـلوب ضرورة لأولئك الذين لايجدون لأنفسهم مسكنا سوى فى أجسادهم!

هنا، لابد من العودة إلى خصوصيات عملية الإسكان فى "بومبـاى" وتناولنـا لهذا الجسد المنهك الخامد فى سياقها خشية أن نقع فى تعميم نتصور أنه ينطبق على جميع فقراء المدن الكبرى فى العالم. وجود عدد كبير ممن ليس لديهم سكن آمـن ومـستقر فى "بومباى" جزء من شـبكة أوسـع مـن المخـاوف والـضغوط والقـوى التـى تحـاصر الإسكان بالنسبة للجميع. هنا فى "بومباى" توجد كتلة مازالت كبيرة من المستأجرين، رغم انكماشها، تحكمها قوانين إيجار عفى عليها الزمن، وهى موضوع خلاف دائم منذ أن بدأ تحرير الاقتصاد فى أوائـل التـسعينيات. المـلاك، وبخاصـة فى جنـوب ووسـط "بومباى" فى حرب مستمرة مع المـستأجرين "القـدامى"، الـذين يـدفعون إيجـارات زهيدة فى عقارات تقدر بأرقام فلكية من الدولارات، فى تلك المناطق المتكالب عليها.

فى منتصف التسعينيات، وعلى الرغم من الهبوط الكبير فى أسعار العقارات فى كل الهند، كان سعر القدم المربع فى شقة فى الأحياء المرغوبة فى "بومباى"، يتراوح بين ٨: ١٢ روبية، أى إن شقة مساحتها ألف وخمسمائة مربع كان ثمنها يتراوح ما يساوى ٣٠٠٠٠٠: ٣٥٠٠٠٠ دولار أمريكى. كانت الأسعار المناطق التى لا تحظى بإقبال مماثل، أقل من ذلك بالتأكيد، إلا أننا ينبغى ألا ننسى أننا نتحدث عن بلد، أكثر من ٤٠٪ من سكانه تحت خط الفقر.

شهدت سوق العقار تقلبات شديدة اعتبارا من ١٩٩٢، كان من بين أسبابها المضاربون المحليون والأجانب على السواء، ومنذ ١٩٩٤ تقريبا، عندما وصلت الأسعار ذروة غير مسبوقة، هناك درجة من الهبوط؛ وهناك معركة قانونية معقدة، أطرافها مدينة "بومباى" وولاية "ماهاراشترا" والحكومة الاتحادية (فى دلهى) لإصلاح قوانين الإيجار الخاصة بعقارات المدن بما يعطى درجة من المعقولية لأسعار السوق، إلا أن المستأجرين منظمون جيدا (رغم قلة عددهم)، والملاك يفضلون أسعار التضخم عندما يبيعون وليس عندما يكون لديهم سكان يدفعون إيجارات. ملاك الشقق فى التعاونيات وغيرها من أساليب التمليك المشترك يساعدون كذلك فى ارتفاع الأسعار، حيث يعتبرون مساكنهم أثمن ممتلكاتهم التى يمكن تحويلها إلى أشكال أخرى من الثروة والامتيازات.

فى هذا الإطار تدور ميثولوچيات الإسكان، ولا أحد محصنا من الأحلام والأوهام، فالمستأجرون يحلمون بيوم تتيح لهم فيه الدولة شراء مساكنهم بما يعادل – مثلا – القيمة الإيجارية عن خمسة عشر عاما (بالإيجار القديم) وهو سعر زهيد من وجهة نظر السوق. الملاك يحلمون بسوق حرة حيث يمكنهم من طرد المستأجرين وإسكان غيرهم من متعددى الجنسية (الذين يعتقد أنهم أمناء ومن السهل أن يتركوا المسكن). فى الوقت نفسه يتركون مبانيهم دون صيانة، ما جعل البلدية تفرض برامجا

للإصلاح والتجديد بعد أن بدأت واجهاتها وهياكلها الداخلية فى التداعى، وهو ما يمكن أن يؤدى إلى انهيارات وحوادث كثيرة؛ ولذا نجد هناك مشروعات إصلاح وترميم كثيرة فى أحياء جنوب ووسط "بومباى" على نفقة السكان والملاك. فى الوقت نفسه، يبدو الكثير من هذه المبانى ذات الإيجار القديم أشبه بالأضرحة، فمستأجروها يموتون أو ينتقلون إلى أماكن أخرى ويظلون متمسكين بها مغلقة أو فى عهدة بعض الخدم. المشهد من أحد هذه المبانى إلى غيره، وهو مشهد فضاءات شبحية، عبارة عن نوافذ مغلقة، شرفات صامتة، فضاءات بيوت بلا سكان تحدق فى أجساد بلا بيوت فى الشوارع وعلى الأرصفة.

سوق مساكن الإيجار منتعشة وغير قانونية وتتضمن كميات كبيرة من "الكاش" يتم التعامل بها بما يسمى "خلو رجل" والذى كثيرا ما يتجاوز القيمة السوقية للمسكن. "خلو الرجل" يدفعه "المستأجر" الجديد الذى يأتى على قيمة إيجارية جديدة، ويقتسمه المالك والمستأجر "البائع"، الذى يبيع هنا حقه فى البقاء بالمسكن بشروط إيجارية مشوهة. المالك يبحث عن أفضل صفقة للمال الأسود، والمشترى يدفع ما تطلبه السوق.

هذه السوق السوداء فى "الإيجارات" تصبح أكثر تشوها حيث يمسك بزمامها متعددو الجنسية الذين يستطيعون (عن طريق الوسطاء والسماسرة) أن يدفعوا مبالغ كبيرة مقدما (تعادل أحيانا القيمة الإيجارية عن عشرين عاما) بالإضافة إلى إيجار شهرى كبير، إلى جانب ذلك أنه فى حال التعامل مع متعددى الجنسية يمكن أن تكون الصفقة ملزمة قانونيا وشفافة نسبيا بالإضافة إلى اتسامها بدرجة من الوجاهة؛ كذلك فإن الوجود المتزايد لمتعددى الجنسية واحتياجهم لمكاتب وأماكن سكنية له دخل كبير ببقاء أسعار العقارات مرتفعة فى المناطق والأحياء الممتازة من "بومباى"، وذلك على الرغم من التوجه الطارئ الآن للبحث عن مقار رئيسية خارج المدينة. سوق

العقارات، أيضا، مجال لنشاط المضاربين المحليين ممن يملكون كميات هائلة من المال الأسود ويريدون تحقيق أرباح هائلة كذلك. تحت هذا المستوى، يوجد عالم الملاك والمستأجرين من المنطقة الوسطى، الذين تراودهم أحلام "الضربة الكبرى" عندما يجدون الفرصة لبيع العقار أو حق استئجاره؛ ثم نجد فى أسفل هذه التراتبية ضروبا مختلفة من الحقوق فى المجمعات السكنية فى الأحياء الفقيرة والعشوائيات والأرصفة وتجمعات الأكواخ، حيث حقوق البيع والشراء ليست بعيدة عن نفوذ السفاحين والسياسيين المحليين وغيرهم من الأقوياء.

هذا الصرح المعقد من الهستريا المتعلقة بالإسكان ينتظمه جيش كبير من السماسرة والوسطاء والتجار سيئى السمعة، والسلوك الأقرب إلى سلوك القوادين فى كثير من المدن الكبرى. هؤلاء يظهرون فجأة كالنسور فى أى سياق للمعاينة أو احتمال البيع أو تغيير المستأجر، ودائما فى حالة توجس من أن يمنعهم البائع أو المشترى من التدخل، أو حصول غيرهم على حصتهم من الصفقة. هؤلاء هم مراكز معلومات أسعار السوق السوداء وأخبار وشائعات التغيرات القانونية المحتملة والحلول الاحتيالية لتحويل الأموال وغيرها، وهم بمثابة جنود المشاة فى مشهد الإسكان الطيفى لا يحفزهم حجم الصفقة بقدر ما تحفزهم أيديولوچية "الضربة الكبرى" عندما تحقق لهم صفقة واحدة ثروة العمر! وهم كذلك أجزاء مهمة من "الجهاز العصبى" للإسكان الطيفى فى "بومباى" الذى تنتشر فيه شائعات عن المزادات الكبرى و"الأتعاب" الكبرى والملاك "الجيدين" و"السيئين". هؤلاء الوسطاء والسماسرة أيضا، هم من يقاطعون، بغلظة، المستأجرين الذين يعرضون شققهم بهدف اختبار السوق ويتراجعون فى آخر لحظة، تماما مثلما ينسحب بعض المشترين بعد أن يكون قد تم الاتفاق على كل شىء؛ وبسبب كميات "الكاش" الضخمة التى يتم تداولها فى صفقات هذه السوق، وبسبب أجواء السرية والتكتم والخوف والجشع والثقة "العابرة" المطلوبة لإتمامها، فإن السمعة السيئة يمكن أن تكون قاتلة.

وراء هذا الجشع الفائق والتعامل المائع، الذى يؤدى فيه قليل من الاستكشاف إلى تغيرات حقيقية بالنسبة للمالك أو شاغل المسكن، وعلى خلفية طنين الشائعات المتواصل عن تغيير القوانين التى تحكم العلاقة بين الإيجار والملكية والبيع والحقوق، وراء ذلك كله صورة أكبر للعولمة، وتراجع التصنيع، والتخطيط الحضرى، صورة يجتمع فيها الجهاز العصبى لصفقات العقار وقوة التطورات البنيوية فى اقتصاد "بومباى"، ولهذه القصة فصول كثيرة متداخلة.

على مدى الثلاثين سنة الأخيرة تقريبا، تراجع التصنيع من "بومباى" بشكل مطرد، وخاصة فى أهم قطاعاتها التصنيعية التاريخية، وهو قطاع المنسوجات. كانت هذه الصناعة خير مثال على أكثر الحالات وضوحا فى تضافر دعم الدولة والمهارة الإنتاجية والتسهيلات المدنية والتنظيم النقابى المنتج، كان قطاع "سنترال بومباى" على مدى عقود، قلب جغرافيا التصنيع العصرى فى "بومباى" بمصانعه والمجمع السكنى الملحق به، والذى كان يشغل مساحة كبيرة من الأميال المربعة فى وسط المدينة (ومساحات أقل فى أماكن أخرى). كانت تلك أحياء طبقة عاملة بحق مثل تلك التى كانت فى المدن الصناعية فى أوروبا والولايات المتحدة فى أوج الثورة الصناعية؛ ومثلها، كانت مرتبطة باقتصادات القرن التاسع عشر الإمبريالية. على مدى العقدين الأخيرين، تسببت عدة قوى فى إضعاف هذا القلب الصناعى، من بينها تقادم المعدات بشكل مطرد بعد أن دخلت صناعة المنسوجات فى العالم عصر التكنولوچيا الراقية، ورفض الرأسمالية الوطنية التفاوض مع النقابات انطلاقا من إدراكهم لتوفر عمالة رخيصة وأقل ثورية فى مدن ولاية ماهاراشترا الصغيرة (مثل: "نازك – ***Nasik***" و"پونه – ***Pune***" و"أورانج أباد – ***Aurangabad***" و"ناجپور – ***Nagpur***" وغيرها). كانت هذه العملية (مثلما كانت فى مناطق كثيرة من العالم) سببا ونتيجة فى الوقت نفسه للانتقال إلى نظام العمل المرن والعمل لبعض الوقت إلى غير ذلك من

النظم غير المستقرة، ما أدى إلى تقليم أظافر الحركة النقابية فى "بومباى"، وفى السنوات الأخيرة حدثت هزة أخرى أكثر إزعاجا، عززت هذه العملية المحلية عندما بـدأ كبـار متعددى الجنسية يهربون من "بومباى" إلى أماكن أخرى حيث الإيجـارات المنخفـضة والبيئة الأنظف والعمالة الأكثر طواعية والأنظمة اللوچيستية الأبسط.

هذا التوجه، الذى تغـادر فيـه الـصناعة الوطنيـة والأجنبيـة العـابرة للحـدود القومية "بومباى" على نحو مطرد، توازنه الأهمية المستمرة للبنية الأساسـية القانونيـة والسياسية والمالية للمدينة، والتى يصعب نقلها بالكامل إلى المـدن الـصغيرة والمراكـز الصناعية الأخرى. لذلك، نجد الجغرافيا الجديدة لما بعـد "الفورديـة" فى "بومبـاى" تشتمل على مجموعة من المـصانع المهجـورة (أو الخـاسرة) فى القلـب منهـا، واقتـصاد خدمى متنام يحظى بمزايا إقليمية لا تستطيع المدن الأصـغر أن تنافـسه عليهـا، طبقـة عاملة تنتظمها نقابات مهلهلة، وقوة عمل تحولت فى جزء كبير منها إلى قطاع الخدمات – بوظائف فى المطاعم والمكاتب الصغيرة وصناعة الـسينما وخدمـة المنـازل ومقـاهى الإنترنت والمؤسسات "الاستشارية" والبيع الجوال... الـخ. فى هـذا الـسياق، تكـون "بومباى" ضمن المدن العالمية الكـبرى "المتورمـة" التـى تـوطن المـصالح القوميـة/ العالمية ذات التوجه الخدمى وتعطيها الطابع المحلى. بمعنى من المعانى هى اقتصادات "مكوس"[4]، تعتمد على الرسوم التـى تفرضـها عـلى الخـدمات الوسـيطة فى النقـل واستخراج التصاريح وغيرها، حيث إن العمل الصناعى لا يستطيع أن يقيم أود طبقة العمال أو الكادحين.

فى وسط العائلات المسيطرة على أجزاء كبيرة من تلك المؤسـسات والـشركات التى يجرى نقلها إلى مدن أصغر، هناك جهد حثيث لتغليـف الـدوافع والنيـات بلغـة العقارات، إذ يقولون إنهم بعد إخلاء تلك المصانع سـوف تتفـتح فـضاءات شاسـعة للمشردين والذين لا مأوى لهم، مع تعويض مناسب يحصلون عليه من قبـل الدولـة،

وهنا نحن أمام سردية طيفية أخرى من العيار الثقيل تسيطر على الجهاز العصبى للإسكان فى "بومباى". متخيل جديد يلوح فى الأفق، حيث يشاع أن هناك آلاف الأفدنة من الأرض الفضاء غير المستغلة خلف الجدران العالية التى تحجب المصانع المحتضرة. مازال العمال يعيشون فى مجمعات "باريل – ***Parel***" و"وورلى – ***Worli***" و"ناجبادرا – ***Nagpada***" السكنية، والكثيرون منهم يسمعون صفارات المصانع وهم يجرون أقدامهم نحو ساحة احتضار أحلامهم الصناعية. إلا أن الكثير من تلك المبانى خلف الأسوار يلفه الصمت المطبق، ويقال إن هناك صفقات يجرى التفاوض بشأنها بين رجال الصناعة هؤلاء وكبار المشتغلين بتنمية وتطوير العقارات، ومؤسسات كبرى، والجماعات الإجرامية، كل يريد أن يحصل على نصيب من ملايين الأفدنة المتخيلة فى القلب الصناعى لـ "بومباى". شائعات كثيرة تتردد عن لقاءات فى قاعات مجالس إدارات المصانع، حيث يقوم المقاولون ومطورو العقارات بعرض تصوراتهم مشفوعة بصور جوية لتلك الأراضى، ويروجون لوليمة العقارات المخبأة، مباشرة، وراء مجاعة الشوارع ومبانى "بومباى" المرئية.

هنا المتخيل الهائل عن أراض شاسعة لفقراء ومشردى "بومباى"، والتى يمكن أن تسفر عن إسكان لأولئك الذين كان عليهم على مدى عقود أن يرحلوا بعيدا فأبعد لكى يجدوا مكانا لكى يعيشوا. هذا هو الطيف الرئيسى للإسكان فى "بومباى"، خيال جامح عن قطع أراض كبيرة، بعضها لا يوجد عليه سوى إنشاءات قليلة، جاهزة لأن تتحول بجرة قلم من شخص ما إلى جنة للسكن فى "بومباى". هكذا منطق تراجع التصنيع وفرار رأس المال بعد إعادة صياغته كقصة فضاء وهمى من الأشجار والبحيرات والهواء الطلق، ينتظر الكشف عنه خلف ضوضاء الزحام الذى يؤدى إلى الجنون فى وسط "بومباى"؛ وبالرغم من ذلك كله، مازال رأس المال العالمى وشريكه المحلى، إلى جانب مجموعة أخرى من المؤسسات التى تعتمد على التجارة والمضاربة

والاستثمار، مازالوا يجدون "بومباى" مغرية، لدرجة أن هرم الأسعار المرتفع، والتضخم المفرط مازالا على حالهما، وكل قدم مربع من السكن يتم حمايته والاحتفاظ به كإرث شخصى.

باستشراف حياة الشارع، نجد أن ما يحفز على الاستهلاك هو ذلك التنامى الكبير فى أعداد الأعمال التجارية الصغيرة والباعة الجائلين وتجار التجزئة الذين تدفقوا على أرصفة "بومباى" ليجعلوا السير عليها مستحيلا، كما أن الكثير من تلك الشوارع التى يسيطر عليها الباعة الجائلون يتعاملون فى أصناف من السلع تتعلق بمستهلك عالمى متصور ينتمى إلى الطبقة الوسطى، وما يتضمنه ذلك من سلع أصلية مهربة وأصناف مقلدة وماركات مقرصنة مصنعة محليا تجدها كلها مبعثرة مختلطة ببعضها: حمالات الصدر (سوتيانات)، وعصارات، ومصابيح كهربائية (لمبات)، وستائر شبابيك، وملابس داخلية، وسكاكين مطبخ، ومشابك غسيل، وقمصان وملابس نسائية ورجالية من ماركات مختلفة أصلية ومقلدة. لا يبدو هناك أى استياء حقيقى أو انزعاج من أولئك الباعة، على الرغم من أنهم يضعون المارة أمام خيارين كلاهما مر، فإما أن ينزلوا إلى نهر الشارع معرضين حياتهم لخطر الدهس بالسيارات (التى ربما تقتلهم) والوقوع فى "بلاعات" الصرف الصحى المتاخمة لحاجز الرصيف (وهى مكشوفة فى كثير من الأحيان)، أو أن يكون عليهم أن يشقوا طريقهم عبر "فرشات" القمصان والأحذية والأكواب الزجاجية. فى خضم هذا "الازدهار" غير العادى لحركة البيع فى الشوارع وعلى الأرصفة، مرة أخرى نجد أن "الكاش" هو سيد الموقف، وأن الأموال تتحرك، وأن طاقة حيوية ما قد دبت فى قطاع تجارة التجزئة، إمدادا وتسويقا، فى "مومباى" بشكل عام. سوق البضائع والسلع الثانوية هذه، التى تنشطها أجور "مومباى" المرتفعة نسبيا، قد حلت محل أشكال أخرى من الدخل (بالنسبة للبائعين)، ومن الإنفاق (بالنسبة للمشترين).

هذا المشهد العريض من تجارة الشارع فى سلع الحياة اليومية، قريب لدرجة التماس من المحلات الدائمة والمتاجر المبهرة التى تعرض أيضا السلع والمنتجات الأصلية والأصناف الممتازة التى يباع نظيرها "المزيف" أو الأقل جودة على الأرصفة. أسواق الشوارع تلك (وهى تكرار صناعى متأخر للأسواق الأوروبية فى العصور الوسطى، كما وصفها "فرنانـد بـرودل – ***Fernand Braudel***")، تمكن العاملين الفقراء فى "بومباى"، الـذين انجـروا إلى كاشـوقراطية – ***cashocracy*** "مومبـاى"، بالرغم من قلة ما لديهم من أموال ليدخلوا إلى عالم الاستهلاك، ذلك العالم الواقع تحت سطوة الأشياء الأجنبية الحقيقية أو المتخيلة، بتجسيداتها واستخداماتها المحلية.

إلا أن هناك بهذا الخصوص ما هو أكثر من مجرد وجود "تخمة كاش" بين الطبقات المتوسطة والعاملة فى "بومباى" (حيث إن الفقير المعدم لا يستطيع سوى أن يحدق فى أكوام البضائع). العناصر الرئيسية لأسواق الشوارع تلك، (رغم أن التصنيف الكامل لبضائع الباعة أمر بالغ التعقيد مثلما كان "خورخه لويس بورخيس – ***Jeorg Luis Borges***" يتصور)، هى ماديات الحياة المنزلية الحديثة: ملابس الأطفال الداخلية، فساتين النساء، القمصان الرجالية، طلاء الشفاة الرخيصة، بودرة التلك، أدوات الديكور والتزيين الفجة، ملاءات الأسِرَّة والوسائد، الحُصْر والملصقات. الناس الذين يتزاحمون على هذه الأماكن وينجحون فى التفاوض على أسعار شرائها، يخرجون بـ "أشياء" منزلية عملية أو بعناصر اقتناء السلع التى قد تمثل الشكل المنزلى البرجوازى فى حلم حداثى مجرد؛ ومن بين أشياء أخرى، هناك المئات ممن يبيعون المجلات الغربية القديمة فى "بومباى"، بما فى ذلك ما قد يكون وجوده مع باعة الشوارع مستغربا، مثل: "***Architectural Digest***" و "***House and Garden***"، وهى مجلات لا تهم سوى المتخصصين فى "مومباى"، إلا أن ما يحدث بالفعل هو أن "مستهلكين" أقل شأنا ممن يعيشون فى أكواخ، ربما من غرفة واحدة،

هم الذين يطلعون عليها. هذه التجليات الدرامية العامة للاستهلاك، التى تدور حول تجهيزات ومواد الحياة المنزلية، تمثل استثمارا فى تجهيز المنازل التى قد تكون صغيرة ومزدحمة، وحيث الفضاءات والحقوق الفردية ربما تكون محدودة ومقيدة، وحيث الكثير من الخدمات الحديثة قليل أو غير موجود؛ وهكذا تكون تلك "الأشياء" المنزلية أدوات لحياة منزلية بدون منازل: حياة منزلية بلا مأوى. فى خضم عملية شراء وتجميع هذه "الأشياء"، التى تدل ضمنا على وفرة أو كمال منزلى مبالغ فيه بكل تأكيد، فى خضم هذه العملية الطبقات العاملة الفقيرة وعمال الخدمات غير الاحترافيين فى "بومباى"، ينتجون حياتهم المنزلية الطيفية الخاصة، وهم يدركون تضاؤل أفق المنازل الحقيقية التى يمكن أن يكون لتلك "الأشياء" حياة حقيقية فيها. كل عمليات التسوق الحديثة (فى مومباى وخارجها) لها طبيعتها الخاصة، قطعا، بكل جوانبها المتوقعة والمتخيلة والتملكية، مثلما لها الهالة المحيطة بها؛ ولكن تسوق الشوارع فى "بومباى"، مثل النوم العلنى، شكل من أشكال ادعاء الحق فى السكن الذى لا يمكن لأحد أن ينازعه أو يطيح به فى مدينة "الكاش"، وتلك هى النقطة التى تتلاقى عندها أطياف الإخلاء بسلوكيات الاستهلاك.

ننتقل الآن إلى جهد واضح لتناول ذلك المنزلق بين "بومباى" و"مومباى"، فى هذا الفصل وفى الأعراف الاجتماعية فى المدينة، فإذا كانت "بومباى" مكانا تاريخيا للتجارة والكوزموپوليتانية، فكيف تم تحويلها لتصبح "مومباى"، لدرجة أن كل التعاملات الرسمية – من برج التحكم فى مطار "ساهار – ***Sahar***" إلى عناوين الرسائل الموجهة إلى المدينة – أصبح من المحتم أن تستخدم اسم "مومباى"؟ ما الذى قتل "بومباى"؟

سأحاول الإجابة عن هذا السؤال فى الجزء التالى من هذا الفصل بربط مشكلات الندرة والطيفية فى سوق الإسكان بنوع آخر من التقلص أو الانكماش الذى

حدث نتيجة إعادة "موضعة" شوارع ومحال ومنازل المدينة كفضاء قومى مقدس، كترجمة مدينية لجغرافيا هندوسية قومية؛ فمثلما اتسعت الصراعات على أماكن الإسكان والبيع والنوم بالتدريج، حدث الشىء نفسه لمعنى "بومباى" كمكان للحراك الاجتماعى مع انكماش الحدود الإثنية. العنف المتفجر فى ١٩٩٢ - ١٩٩٣ ترجم مشكلة الفضاء المقدس إلى تصور فضاء مُطهَّر، فضاء لا يوجد فى أجساد مسلمة، فى هذه الاضطرابات العنيفة ومن خلالها تم تحويل كابوس مدينى إلى حلم قومى.

التطهير المدينى

فى سنة ١٩٩٦ أعلن حزب "شيڤا سينا" أن "بومباى" ستعرف "من الآن" بـ "مومباى"، حتى قبل ذلك التاريخ كان "مومباى" هو الاسم المفضل للمدينة بالنسبة للأغلبية الناطقة بالماراثية وبخاصة المرتبطين منهم بهذا الحزب. قرار تغيير الاسم رسميا إلى "مومباى"، من أحد جوانبه، جزء من توجه هندى واسع الانتشار لتغيير الاسماء المرتبطة بالحكم الاستعمارى إلى أخرى مرتبطة بأبطال محليين قوميين وإقليميين، وهى استراتيجية منتشرة فى أماكن كثيرة من العالم بهدف التأصيل المكانى.

فى حالة "بومباى" كانت هذه "النقلة" تنظر إلى الوراء وإلى الأمام فى الوقت نفسه. فى النظرة إلى الخلف، هى تتخيل الإلهة "مومبا ديڤى - *Mumba Devi*" (إلاهة أحد الأضرحة المقدسة المهمة بالنسبة لجزر الصيد التى أصبحت تعرف بـ "بومباى" فيما بعد. الاسم يستثير حماسة وشجون أهالى تلك الجزر، ولأنه الاسم الذى كان يستخدمه الناطقون بالماراثية، يفضلونه على تحريفاته الأخرى (مثل ""بامباى - *Bambai*" كما يلفظه الناطقون بالهندية و"بامباى - *Bambaai*" كما يلفظه الناطقون بالتاميلية)، ولاشك أن ذلك يكسبه احتراما باعتباره محوا للاسم

الأنجلوفونى (*Bombay*) ومن هنا فإنه يحتفظ باحترام الشعور القومى بعد ١٩٤٧، بينما يتطلع معناه الضمنى إلى "بومباى" مستقبلية، بومباى "النقيض" كما يتصورها حزب "شيڤا سينا" الذى بدأت فرصته السياسية فى الانحسار والضعف فى المدينة، برغم قوة قبضته على الحياة المدينية، والتى لا يجرؤ أحد على التصدى لها.

هذا مستقبل تطغى على ثقافته المدينية أبطال وممارسات "الماراثية" و"ماهاراشترا"، وتلحق فيه هذه المنطقة المطهرة بـ "هند هندوسية" ولدت من جديد، مستقبل يتصور "مومباى" باعتبارها نقطة انتقال وتوسط بين "ماهاراشترا" مولودة من جديد وهند تعاد صياغتها على النموذج الهندوسى. "مومباى" المستقبل هذه فضاء قومى مقدس، نقى عرقيا، ولكنه تنافسى عالميا. كان "بالاصاهب ثاكارى - *Balasaheb Thackeray*"، الرأس المفكر لحزب "شيڤا سينا" فى منتهى السعادة وهو يستقبل "مايكل چاكسون - *Michael Jackson*" فى منزله، ولم يكن لديه أى مشكلة فى تسهيل عقد صفقة كبيرة لشركة "إنرون - *Enron*"، وهى شركة متعددة الجنسية من "تكساس - *Texas*" كانت تسعى للحصول على حزمة من الامتيازات لشركة جديدة للطاقة فى "ماهاراشترا"، لم يعد لها نشاط الآن. هكذا، نجد أن تحويل "بومباى" إلى "مومباى" جزء من يوطوبيا متناقضة تتصور مدينة مطهرة عرقيا باعتبارها بوابة إلى العالم.

كان تدمير "مسجد بابرى - *Babri Masjid*" فى "أيوديا - *Ayodhya*" بأيدى مخربين من الهندوس فى السادس من ديسمبر ١٩٩٢، بمثابة حد فاصل فى تاريخ العلمانية فى الهند، فى إطار المسعى الكبير لإسباغ الطابع الهندوسى على الهند، والربط بين السياسة العرقية المحلية ورهاب الأجانب القومى. كانت أحداث ديسمبر ١٩٩٢ نفسها نتاج عملية واسعة ومعقدة، استطاعت من خلالها الأحزاب السياسية الكبرى فى اليمين الهندوسى، وبخاصة "*BJP*" (حزب بهاراتيا چاناتا - *Bharatiya*.

Janata Party)، أن تحول سلسلة من التغيرات السياسية الحديثة فى الجزء الشمالى من الهند، الناطق بالهندية، لصالحها. هذه التغيرات – ومن أهمها القوة السياسية الجديدة للطوائف الدنيا – كانت فى الغالب نتاج مواجهات عنيفة بين الطبقاتين العليا والدنيا حول أمور مثل حيازة الأراضى، والحصص فى الأعمال الحكومية، والحقوق القانونية. فى أواخر الثمانينيات، وتأسيسا على تحركات محلية فى اتجاه القومية الهندوسية وهندوسية قومية، قام حزب "بهاراتيا جاناتا – *BIP*" وحلفاؤه بتعبئة الأحزاب والحركات التى كانت متشرذمة حتى ذلك الحين، تحت لواء موحد هو الـ"هندوتفا – *Hindutva*"[5]؛ ومستغلين فشل الأحزاب القومية الأخرى، نجحوا فى شن هجوم مباشر واسع على مثل العلمانية والتواؤم بين الأديان المكفول بالدستور، كما نجحوا فى إقناع الهندوس من كل الطبقات بأن خلاصهم لن يكون إلا من خلال "هندسة – *Hinduizing*" الدولة.

فى هذه العملية، كانوا يركزون على سلسلة من الاستراتيجيات والممارسات الدينية الجديدة المستمدة من المخزون الثقافى الموجود بالفعل، لبناء تصور لأرض هندوسية وتاريخ هندوسى وأماكن هندوسية مقدسة جرى طمسها أو تخريبها على يد قوى خارجية كثيرة، كانت قوى الإسلام هى الأسوأ من بينها؛ وهكذا تم تحويل كل مشاعر العداء للمسلمين الموجودة فى الخطابات والحركات القديمة إلى ما يسميه "روميلا تاپار – *Romila Thapar*" بـ"الهندوسية الاتحادية". أحد أشكال هذه الهندوسية المسيسة يعتبر تحرير المعابد الهندوسية مما يزعم بأنه هياكل إسلامية فوقية وغير شرعية، برنامجا رئيسيا؛ وهكذا أصبح "مسجد بابرى" الرمز المركزى لهذه الحملة العامة لتطهير الفضاء الهندوسى و"تأميم" المجتمع والناس من خلال سياسات تنظيم العمارة والمراجعة التاريخية وأعمال التخريب. هذه الأحداث المحيطةُ بتدمير "مسجد بابرى" تم تناولها بشكل موسع فى أعمال أخرى كثيرة، كما يضعها كثير من الباحثين فى الإطار التاريخى القديم للعلاقات بين المسلمين والهندوس فى شبه القارة.

عمت الاضطرابات الهند بعد السادس من ديسمبر ١٩٩٢ لتصل إلى مذبحة أهلية ضد المسلمين (رغم أنه كان هناك عنف من قبل المسلمين ضد عناصر ومراكز قوى الدولة)، إلا أنها كانت المرة الأولى التى تشهد حملة عنف واسعة النطاق ضد المسلمين تستخدم فيها الأرض والفضاء الاجتماعى والمواقع فى سياسة تخص السيادة والاستقلالية القومية العرقية. لم يكن المسلمون وحدهم هم الذين يعتبرون خونة (أو پاكستانيين متنكرين)، بل إن أماكنهم المقدسة أيضا كان يتم تصويرها باعتبارها جغرافيا غدر وتدنيس وانتهاك، تستهدف دفن الجغرافيا القومية الهندوسية فى كل من المراكز والأطراف؛ وإلى حد ما تم إدخال جغرافيا السيادة والاستقلالية السياسية التى تركز على حرب الحدود مع پاكستان، تم إدخالها إلى نفس الفضاء العاطفى، مثل الجغرافيا السياسية للنقاء الثقافى الذى يركز على الأركيولوچيا العميقة للآثار الدينية.

وباعتبارها موطن حزب "شيڤا سينا"، دخلت "مومباى" خضم هذا الجدل بخصوص الجغرافيا القومية باعتبارها جغرافيا هندوسية، فى ديسمبر ١٩٩٢، على نحو خاص؛ أما قصة تطور هذا الحزب من الستينيات إلى الآن، فقد تم تناولها وتحليلها باستفاضة فى أعمال أخرى، بحيث لا يتبقى سوى القليل من النقاط التى نود الإشارة إليها هنا. لقد نجح الحزب فى إظهار اهتمامه وتوحده مع مصالح طبقة الپروليتاريا المنبوذة الناطقة بالماراثية والتى كانت تتنامى فى "مومباى"، بينما كان، فى نفس الوقت، يدمر ثقافة جناحها اليسارى (الشيوعى). بعد أن بدأ كجماعة من عتاة المجرمين والخارجين على القانون فى المدينة، تمكن "شيڤا سينا" من أن يصبح قوة سياسية على المستويين الإقليمى والقومى، وربط قوميته الإقليمية (ذات الجذور العميقة فى التاريخ العرقى لولاية "ماهاراشترا") بسياسة قومية أوسع هى الـ "هندوتڤا – ***Hindutva***"(*). خلق الحزب رابطة متينة نسبيا بين رسالته الأهلية

(*) هندوتڤا – ***Hindutva*** (***Hunduness***)، أى أن يكون الفضاء العام كله هندوسيا. (المترجم).

الخاصة بـ "ماهاراشترا" وسياسة مواجهة قومية مع باكستان، ليصبح هناك شكل من شوفينية إقليمية ذات رسالة قومية عن قوة هندوسية من خلال نشر وترويج لشخصية المسلم باعتبارها النموذج الأصلى للغازى والمعتدى والغريب والخائن. حقق "شيفا سينا" هذه اللحمة الشوفينية عبر حملة إعلامية تعتمد الكره والشائعات والتعبئة وبخاصة بواسطة "سامنا - *Saamna*" جريدة الحزب التى كانت مادة القراءة المفضلة بين شرطة "مومباى" على مدى عقدين تقريبا. أنجز "شيفا سينا" ذلك كله من خلال التجريف والإتلاف المنظم لأجهزة الإدارة المحلية فى المدينة، وتجريم سياسات المدينة على كل المستويات والتواطؤ مع جماعات الجريمة المنظمة فى مختلف المجالات وبخاصة مجال العقار، وهو ما يعيدنا إلى الفضاء وسياسته فى "مومباى".

هنا، لابد من الإشارة إلى عدة حقائق مهمة. يرى كثير من المحللين أن هناك ما يقرب من ٥٠٪ من سكان مومباى (البالغ عددهم ١٢ مليون مواطن) يعيشون فى تجمعات عشوائية قذرة وغيرها من أشكال السكن البائسة، وأن هناك ما يزيد عن خمسة ملايين مواطن يعيشون فى أشكال مختلفة من السكن الحقير و"المهين"؛ وبحسب تقدير حديث، يشغل سكان تلك المناطق والأحياء البائسة نحو ٨٪ من مساحة المدينة، التى تقدر بثلاثة وأربعين ألف هكتار تقريبا. باقى مساحة المدينة إما مناطق صناعية ومساكن لذوى الدخول العالية والمتوسطة أو أراضى خالية، تحت سيطرة المدينة أو الدولة أو مصالح تجارية خاصة. عند خط القاع، هناك نحو خمسة ملايين من الفقراء يعيشون على ٨٪ من أراضى مدينة لايزيد حجمها عن "مانهاتن" ودوائرها القريبة؛ ومن المثير للدهشة، كما يلاحظ كثيرون، أن فقراء "مومباى" قليلا ما كانوا ينفجرون غضبا أو يثورون، على الرغم من هذه الظروف التى تفوق التصور، من ناحية الزحام الشديد ونقص الخدمات والتسهيلات والمكابدة اليومية من أجل البقاء.

إلا أنهم انفجروا فى اضطرابات ١٩٩٢ - ١٩٩٣، وما من شك فى أن أبلغ الأضرار كانت تلك التى لحقت بأولئك المقيمين فى تلك المناطق البائسة المكدسة

بالبشر، على مدى أسابيع العنف والاضطرابات الواسعة التى تلت السادس من ديسمبر. كانت المناطق الأكثر فقرا هى مسرح الاضطرابات الأشد عنفا، مثل "بهرام باذا – ***Behrampada***"، حيث كان يتم تحريض "الطبقات الكادحة" من الهندوس والمسلمين ضد بعضهم البعض، كما يقول "سانديب پندز – ***Sandeep Pendse***"، بواسطة العصابات الإجرامية وزعماء "شيڤا سينا" ولامبالاة الشرطة، وعلى الرغم من استدعاء الجيش الهندى لفرض النظام، فإن نسيج العلاقات الاجتماعية بين فقراء "مومباى" أصيب بأضرار بالغة بسبب أعمال العنف المتكررة من الحرائق المتعمدة والاغتصاب والقتل وتدمير الممتلكات أو الاستيلاء عليها...إلخ.

فى تلك الأسابيع القليلة من ديسمبر ١٩٩٢ ويناير ١٩٩٣، كانت هناك كذلك تعبئة محمومة من "شيڤا سينا" لأعضائه وأنصاره لإشاعة حالة عامة من الرعب والإرهاب المعنوى، ومواجهة المسلمين برسالة مفادها أن لا مكان لهم فى الفضاء العام، وأن سيتم مطاردتهم واصطيادهم وقتلهم أو طردهم عنوة من مساكنهم، أينما كان ذلك ممكنا؛ كما كانت هناك زيادة ملحوظة فى أعمال الإبادة العرقية بموجب طقس شعائرى جديد، أو الـ"ماها آراتى – ***maha arati***"[(6)]، وهو شكل من التعبد العلنى أقرب إلى حرب العصابات، تنظمه جماعات هندوسية لطرد المسلمين من الشوارع والأماكن العامة فى المناطق التى تعيش فيها الجماعتان جنبا إلى جنب. كان معظم هذه الممارسات الطقوسية للحرب العرقية يتم فى المناطق التى تستأجرها الطبقات المتوسطة فى وسط "مومباى"، بينما كانت تشهد الأحياء الفقيرة والتجمعات العشوائية فى المناطق الشمالية والغربية من المدينة انفجارات وحرائق متعمدة وضرب وقتل فى الشوارع، وكان أغلب الضحايا من بين أفقر فقراء المسلمين: من جامعى الأسمال وعمال المجازر والحمالين المعدمين؛ وعبر المدينة كان "شيڤا سينا" يعبئ جغرافيا قومية وينشر شائعاته بأن البحرية الباكستانية كانت تتأهب للهجوم على

"مومباى" من ساحل بحر العرب، كما قام السكان الهندوس القلقون بإضاءة الكشافات على المحيط لرصد السفن الحربية الپاكستانية.

فى نفس الوقت، كان المسلمون المحصورون فى زوايا المناطق العشوائية القذرة وأحياء الطبقة المتوسطة المزدحمة، معرضين للمطاردة والاصطياد والقتل باستمرار وإحراق ممتلكاتهم وأعمالهم التجارية بناء على قوائم يحملونها؛ وكان هناك تزامن غريب بين هذه المحاولات العنيفة لخلق فضاءات ومساحات، وإخلاء الشقق والمناطق المجاورة من السكان المسلمين وتدمير ممتلكاتهم، وأعمال العنف المدنى الموجهة ضد سكان الشوارع فى مومباى، وهو ما سوف نناقشه تاليا.

على مدى الأسابيع السابقة لأحداث السادس من ديسمبر ١٩٩٢، كانت هناك محاولات متكررة من قبل بلدية المدينة لإزالة الإنشاءات التى أقامها باعة الشوارع الذين لا يحملون تراخيص، وهدم المساكن التى تكاثرت فى "مومباى" دون علمها. هنا أيضا كانت تلتقى حماسة البلدية (متمثلة فى "چى كايرنار – *G. Khairnar*" أحد كبار المسئولين المتحمسين فى المدينة، والذى لم يكن عميلا لحزب "شيڤا سينا") مع دعاية سياسية تصنع حالة من الغضب قابلة للانفجار فى أى لحظة فى المناطق المكتظة بالمسلمين فى وسط "بومباى" من "بندى بازار – *Bhendi Bazaar*" إلى "بيكولا – *Byculla*"، وبخاصة على امتداد "طريق محمد على"، أكبر شوارع المسلمين فى "مومباى" المعاصرة. فى هذا الحى، كان بعض المسلمين من الخارجين على القانون، قد أقاموا الكثير من الإنشاءات السكنية دون ترخيص، وذلك بالتواطؤ مع ممولين مشبوهين ومسئولين فاسدين فى المدينة (عن طريق الترويع والتزوير وغيرها من الأساليب المجرمة)، مع التلويح باستخدام القوة المسلحة لإرهاب أى محاولة للتصدى لهم.

كان لبلدية "بومباى" تاريخ طويل فى مطاردة باعة الشوارع على مدى ثلاثة عقود على الأقل، فى معركة مستمرة أشبه بلعبة القط والفأر، كان الباعة هم المنتصرون فيها دائما، كما كان هناك أيضا تاريخ طويل مظلم فى محاولات لتفكيك مساكن الأحياء العشوائية القذرة، مثلما يحدث فى مدن الهند الأخرى؛ إلا أن هذه المعركة اتسعت فى أواخر الثمانينيات عندما وصل التواطؤ والتلاحم بين مضاربى العقارات والجريمة المنظمة والفساد الرسمى إلى مستويات غير مسبوقة؛ ورغم أن هذه العلاقة الوثيقة بين هذه العناصر كانت مرتبطة بالإسكان غير القانونى والبيع غير المسموح به فى شوارع "مومباى"، فلم تكن شرطة مرافق "كايرنار" تركز عنفها سوى على منطقة معظم شاغليها من المعوزين المسلمين. وهكذا، قبل تدمير "مسجد بابرى" فى "أيوديا" مباشرة، كان العالم السفلى لفقراء المسلمين يموج بالغضب، وكان سكان "مومباى" من المسلمين قد باتوا مقتنعين بأنه كانت هناك بالفعل نية مبيتة لتفكيك مساكنهم وأكشاك البيع الخاصة بهم. هنا، كان أن اجتمع الصراع على الفضاء – مثلث ساخن يضم مافيات منظمة، ومسئولين رسميين وسياسيين فاسدين، وطبقة مفترسة من المضاربين فى العقار يحدوها السلب والنهب – وسياسة الـ "هندوتفا – ***Hindutva***" الراديكالية فى ديسمبر ١٩٩٢.

جغرافيا العنف فى "مومباى" خلال ديسمبر ١٩٩٢ ويناير ١٩٩٣، متوافقة تماما مع جغرافيا الازدحام المدينى وتجارة الشوارع وكوابيس الإسكان؛ وفى خضم هذا العنف، كان هناك طيفان مخيفان يسكن كلاهما الآخر وينفخ فيه الحياة فى عالم مواطنى مومباى المطحونين فقرا، بالإضافة إلى طبقاتها العاملة: طيف معركة صفرية على الفضاء السكنى وتجارة الشارع، والتى تتخذ مظهر الصراع بين الانضباط المدينى والجريمة المنظمة، وطيف مسلمى "مومباى" باعتبارهم "طابورا خامسا" من باكستان، جاهزا لتخريب جغرافيا "مومباى" المقدسة.

فى هذه الظروف الرهيبة المتضافرة، تحولت المناطق الأكثر ازدحاما والأشد فقرا من المدينة إلى ساحات قتال لفقراء ضد فقراء، شخصية المسلم فيها هى الصلة بين إسكان غير متوافر وتجارة غير قانونية وجغرافيا قومية. باختصار، فى ١٩٩٢ – ١٩٩٣ اجتمع الإسكان الطيفى والخوف العرقى، وكان الجسد المسلم مسرح هذا التفاوض المرعب. لاشك أن الطبقاتين المتوسطة والعليا قد عانتا كذلك بسبب توقف التجارة والحركة والإنتاج، ولكن العبء الأكبر للعنف – ارتكابه والمعاناة منه على السواء – كانت تتحمله أجساد كادحى "مومباى"، كما أن الشعور الطاغى بأن لا مكان لهم فى "مومباى"، كان من نصيب المسلمين بشكل عام.

هنا، لابد من العودة لتأمل الارتباط بين الإسكان الطيفى وتراجع الكوزموبوليتانية فى "بومباى" والعنف العرقى فى ١٩٩٢ – ١٩٩٣. المسعى والجهد المتعمد لإرهاب مسلمى "بومباى"، والهجوم على أكشاك البيع الخاصة بهم، وإحراق محالهم ومنازلهم، وإسباغ الطابع الهندوسى على فضاءاتهم العامة عن طريق العنف، وإحراق وتشويه أجسادهم، كل ذلك لا يمكن اعتباره سياسة عامة لحل مشكلة الإسكان فى "بومباى"، كما لا يمكن تحميل مسئوليته لقوة واحدة، حتى وإن كان لها دور مركزى فى تلك الأحداث مثل حزب "شيفا سينا". إلا أنه قد يبدو من المعقول أن نقول إن الأطياف الكثيرة المحيطة بحالة الإسكان، فى مدينة تنطوى فيها المخالطة الاجتماعية اليومية على مفاوضات مكانية بالغة التوتر، (من الأجساد المعوزة إلى مشروعات الإسكان الوهمية والمساكن الخالية)، يمكن أن تخلق الظروف لإعادة صياغة الفضاء العام ليكون فضاء هندوسيا، وعلى نحو عنيف. فى مدينة قوامها إثنا عشر مليون شخص، كثير منهم لا يشغل فضاء أكثر من جسده، ليس من الصعب أن نرى تصور مدينة بدون مسلمين، مدينة مقدسة وهندوسية، مدينة متحررة من حركة "الكاش" وتشوش "البيزنس" (فكر فى كل محال المسلمين التى أحرقت فى أحداث

١٩٩٢ و ١٩٩٣)، ليس من الصعب أن نرى ذلك ضربا من اليوطوبيا الفجة للتجديد الدينى. هذه اليوطوبيا الوحشية – كذلك – لا يمكن تصورها بدون الاقتصاديات الطيفية للإسكان فى "بومباى"، إلا أنها كانت فى حاجة لرؤية سياسية أيضا – رؤية شيڤا سينا لـ"مومباى" هندوسية – لكى تحركها صوب النار والموت.

جدال من أجل الواقع والحقيقى

إنها قصة قاسية عن أحد المظاهر الأكثر درامية عن التباين المدينى والإسكان الطيفى، إلا أن الأطياف واليوطوبيات – كممارسات للخيال – يحتلان نفس الأرضية الأخلاقية؛ وبومباى لا تنقصها سياسة واقعية كبيرة ومركبة. على امتداد القرن العشرين، وحتى فى القرن التاسع عشر، كان يوجد فى "بومباى" تراث من التقاليد والأعراف المتعلقة بفعل الخير والعمل الاجتماعى والفعالية السياسية والعدالة الاجتماعية، وبقيت هذه التقاليد والأعراف قوية فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين وفى بداية القرن الواحد والعشرين، التى أصبحت فيها العولمة وتوجهات تراجع التصنيع والإثنية المدينية قوى متضافرة؛ وسواء قبل أو بعد اضطرابات ١٩٩٢-١٩٩٣، كانت هناك تجليات ومظاهر للخيال النقدى الجسور فى "مومباى"، والتى كان مصدرها جماعات مجاورة (لجان "موهاللا – ***mohulla committees***") التى تعهدت القضاء على الشائعات ونزع فتيل التوترات بين الهندوس والمسلمين؛ ونشطاء فى مجال الإسكان؛ ومحامون واخصائيون اجتماعيون وصحفيون ومعماريون ونقابيون. كل هؤلاء الأفراد والجماعات كان لديهم تصورٍ ذهنى قوى لـ "بومباى" كوزموبوليتانية علمانية متعددة الثقافات، و"مومباى" أخرى يعاد فيها توزيع مساحتها البالغة ثلاثة وأربعين ألف هكتار من أجل إيواء آمن مستقر لخمسة ملايين من مواطنيها الفقراء المحتاجين لذلك.

هذه المنظمات النشطة – ومن بينها بعض المنظمات غير الحكومية المبدعة العاملة من أجل الفقراء ومجال الإسكان – تجادل من أجل الواقع السياسى فى مومباى. هـذه القصة التى فرضت، بين أشياء أخرى، نشر تقرير قضائى غير عادى عـن اضـطرابات ١٩٩٢ – ١٩٩٣ (كانت حكومة شيڤا سينا تبـذل محـاولات مـستميتة لدفنـه)، هـذه القصة تم تناولها فى أعمال أخرى كثيرة، وهـى مرتبطـة كـذلك بـشجاعة غـير عاديـة لأناس عاديين فى "مومباى"، وفى كثير من الأحيـان بـين أفقـر الفقـراء الـذين كـانوا يـأوون أصـدقاءهم وجـيرانهم مـن عنـف ودهمـاء التطهـير العرقـى. هـذه الـرؤى والممارسات النقدية، حداثية بامتياز فى تصورها للعدالة والإنصاف والكوزموبوليتانية الثقافية، وهى جزء من النضال المتواصل من أجل ذلك الفضاء الذى يتلاقى فيه واقع "مومباى" و"بومباى" الحقيقية.

هوامش الفصل السابع

(1) Gujarits - الجوچارات

مواطنو ولاية جوچارات (المترجم)

(2) Tamils – التاميل

مواطنو ولاية "تاميل نادو" (المترجم)

(3) Malayalis – المالا يالى

مواطنو ولاية كيرلا ويتكلمون لغة تدعى مالايالام (المترجم)

(4) octroi economics – المقصود باقتصادات المكوس

هو أنها تعتمد على رسوم الدخول التى تحصلها البلدية عن السلع المجلوبة إلى المدينة (المترجم)

(5) Hindutva (Hinduness)

أى تحويل الفضاء العام كله إلى الهندوسية، معتقدا ومناخا وممارسة. (المترجم)

(6)من المعروف – على نطاق واسع أن الـ "ماها آراتى - *maha arati*" بدعة شعائرية من اختراع "شيڤا سينا" عندما شرع فى ديسمبر ١٩٩٢ فى تحويل طقس هندوسى كان من المعتاد ممارسته داخل المنازل، إلى عملية استعراضية علنية على نطاق واسع لتقديم أضحيات وقرابين لآلهة وإلاهات هندوسية كثيرة. الطقس معروف بالتجمع حول نار مقدسة (مثل معظم العبادات عند الهندوس) إلا أنه فى صيغته الجديدة أصبح مصحوبا بخطب ومواعظ وأحاديث تحريضية ضد المسلمين، يشارك فيها سياسيون وشخصيات عامة من الموالين للهندوس، وتذكر تقارير كثيرة جديرة بالثقة، أن الشوارع الرئيسية والتقاطعات والمتنزهات والساحات العامة فى "بومباى"، كانت قد شهدت المئات من هذه "الاحتفالات" التحريضية، كما يشير تقرير "لجنة سريكريشنا – *Srikrishna Commission*" إلى ارتباط وثيق بين تلك الطقوس العلنية وعمليات التخريب والتدمير المحمومة التى بدأت بمجرد انتهاء هذه الطقوس التحريضية العنيفة.

الفصل الثامن

الديمقراطية العميقة

دور الحكومة الحضرى وأفق السياسات

العولمة من أسفل

بدا العالم بعد ١٩٨٩ متأثرا بالانتصار العالمي لصيغة من النيوليبرالية مدعومة بالحضور الكلى للولايات المتحدة، ومستدامة بفضل الانفتاح الاقتصادى العام لأنظمة ذات تقاليد سياسية ودينية وتاريخية مختلفة. فى الوقت نفسه، وبعد وقت طويل من سقوط الاتحاد السوفيتى، أصبح من الواضح وبدرجة أكبر من ذى قبل، أن الهوة بين دول العلم قد اتسعت وأن الحروب داخل الدول قد فاقت الحروب بينها، (ما أوحى لبعض المراقبين بفكرة السلام البارد) وأن أشكالا مختلفة من التفرقة العنصرية العنيفة تقوض فرص وإمكانيات تعددية مستدامة. حدث ذلك كله فى فترة شهدت أيضا تدفقات متزايدة لرأس المال المالى عبر الحدود القومية، وابتكارات فى تكنولوچيا الاتصالات والتخزين الإلكترونى للمعلومات – المفارقات تتكاثر، وأدت إلى انتشار نظريات جديدة عن صدام بين الحضارات، وعن فجوات عالمية بين مناطق ومجالات جغرافية آمنة وأخرى غير آمنة، وهكذا تختلط المخاوف من "تفرقة عنصرية" إلكترونية بالآمال فى فرص جديدة فى الاندراج والمشاركة.

فى خضم هذه الفوضى، التى تتفاقم نتيجة اكتشاف أن أحدث ابتكارات تكنولوچيا الاتصالات وسقوط الاتحاد السوفيتى، لم تخلق ظروفا جديدة لسلام عالمى

أو مساواة بين الدول، فى خضم هذه الفوضى، يبرز نموذجان كبيران للتنوير والمساواة، وقد استنفدا تماما. الأول هو الرؤية الماركسية فى كل تجلياتها العالمية، التى كانت تعد بدولية طبقية تعتمد على الصراع الطبقى وتغيير السياسات البرجوازية بإرادة البروليتاريا، وهى رؤية دولية، إلا أنها تتطلب أن تكون بنية الدولة – الأمة هى مسرح النضال الفاعل ضد رأس المال وعناصر قوته. بهذا المعنى، ومن الناحية السياسية، تبدو الماركسية واقعية. الرؤية الكبيرة الثانية، التى برزت بعد ١٩٤٥، هى تلك الخاصة بالتحديث والتنمية وما يصاحبها من آليات القروض الغربية والخبرة الفنية والخطابات العامة عن التعليم ونقل التكنولوچيا وشكل الحكم المستهدف الذى يقوم على ديمقراطية انتخابية على المستوى الوطنى. هذه الرؤية، التى ولدت فى حضن تجارب مثل مشروع مارشال – ***Marshall Plan***، كانت عرضة لانتقادات واسعة من عدة جوانب؛ إلا أن التحدى الأقوى الذى تواجهه يتمثل فى حقيقة واضحة، وهى أننا اليوم وبعد مرور أكثر من نصف قرن على اتفاقيات "بريتون وودز"، نجد أكثر من نصف سكان العالم يعيشون فى فقر مدقع.

فى هذا الإطار، هناك رؤى أخرى كثيرة للتحرر والمساواة تنتشر عالميا، وغالبا ما تكون فى صراع مع الخيال أو التصورات ذات النزعة القومية. بعض هذه الصراعات والخلافات ثقافى ودينى، وبعضها مشتت الأماكن ولا إقليمى، وبعضها بيروقراطى وإدارى؛ ويعنى ذلك كله اعترافا بأن الفاعلين غير الحكوميين موجودون ليبقوا، وأنهم لابد من أن يكونوا، بدرجة ما، جزءا من نماذج جديدة من الحكم العالمى الرشيد والديمقراطية المحلية.

ليس من السهل دائما التنبؤ بالتحالفات والانقسامات فى هذا الاقتصاد السياسى العالمى الجديد أو فهمها، إلا أننا يمكن أن نميز فارقا واحدا مهما على الأقل بين الأشكال المختلفة من الحركات السياسية القاعدية. هناك جماعات اختارت الحلول المسلحة والعسكرية لمشكلاتها التى تتعلق باحتوائها والاعتراف بها ومشاركتها،

وهناك من جهة أخرى أولئك الذين اختاروا سياسة "المشاركة - المشاركة" أي بين الجماعات المتعارضة تقليديا مثل الدول والمؤسسات والعمال؛ وتحالف نشطاء الإسكان، الذى تحتل قصته معظم هذا المقال، ينتمى إلى المجموعة الثانية، كما هو جزء من العملية الطارئة التى يعاد من خلالها نشر مظاهر وتجليات العولمة بأساليب جديدة.

القصـــة

ما يلى تحليل لحركة نشطاء - *activist movement* - مدينية ذات صلات عالمية. المكان مدينة "مومباى" فى ولاية "ماهاراشترا - *Maharashtra*" فى الجزء الغربى من الهند. هذه الحركة تضم ثلاثة شركاء، أما تاريخها كـ "تحالف - *Alliance*"، فيعود إلى عام ١٩٨٧. لكل شريك تاريخ مختلف، فجمعية تنمية مراكز موارد المنطقة(*)، المعروفة - اختصارا - بـ "سبارك - *SPARC*"، هى منظمة غير حكومية (*NGO*) أسستها مجموعة من العاملين فى المجال الاجتماعى فى ١٩٨٤ للتعامل مع مشكلات الفقر فى مدينة "مومباى"، والاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات(**)، المعروف - اختصارا - بـ "*NSDF*"، هو منظمة قاعدية قوية، تأسست فى ١٩٧٤، كما أنه منظمة مجتمعية - *CBO* - لها قاعدتها التاريخية فى "مومباى" كذلك، ثم هناك أخيرا "ماهيلاميلان - *Mahila Milan*"، وهى منظمة للنساء الفقيرات، تأسست فى ١٩٨٦، مركزها "مومباى" ولها شبكة فى أنحاء الهند، واهتمامها الرئيسى هو قضايا المرأة ذات الصلة بالفقر المدينى وبخاصة مشروعات الادخار الذاتية والمحلية بين الفقراء. هذه المنظمات الثلاث التى تشير إلى نفسها مجتمعة باسم "التحالف - *Alliance*"، هى مجمعة بالفعل على الاهتمام بقضايا مثل الحصول

(*) ***Society for the Promotion of Area Resource Centers.*** جمعية تنمية مراكز موارد المنطقة

(**) ***National Slum Dwellers Federation.*** الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات

على حيازة آمنة للأرض، وتوفير سكن آمن ودائم، وتـوفير عنـاصر البنيـة الأساسـية الضرورية، وبخاصة الكهرباء والنقل والمرافق الصحية والخدمات المرتبطة بها؛ كما أن لـ "التحالف" ارتباطات قوية بسكان الأرصـفة، وبأطفـال الـشوارع فى "مومبـاى"، الذين يضعهم فى إطار منظمـة تـدعى "***Sadak Chaap***" (خـتم الـشارع – ***Street Imprint***) لها أجندتها الاجتماعية والسياسية الخاصة؛ ومن بين المنظمات غير الحكومية الست أو السبع التى تعمل مع فقراء مدينة "مومباى" بشكل مباشر، "التحالف" هـو الكيان الأكبر والأكثر وضوحا وحضورا فى عين الدولة، وصاحب أوسـع الـشبكات انتشارا فى الهند وفى أى مكان فى العالم.

هذا الفصل من الكتاب محاولة لفهم كيف حدث ذلك من خلال النظر فى أفـق السياسات التى ينتهجها "التحالف"، وكيف تمكن من صياغة علاقات جديدة تتعلق بالإدارة الحكومية المدينية، كما أنه جزء من دراسة أوسع، متطورة، لأساليب الحركات القاعدية فى إيجاد وسائل جديدة للجمع بين فعالية النشطاء والعمل فى إطار شـبكات أفقية وعالمية؛ كما أنه، من الناحية المنهجية، جهد جزئى لبيان كيف تنتقـل الدراسـات الأنثروبولوجية للعولمة من إثنوجرافيا المواقـع إلى إثنوجرافيـا الانتـشار؛ وفى تعقيبـى الأخير، سوف أستخدم قصة هذه الشبكة تحديـدا فى مناقـشتى لمـسألة أهميـة وفائـدة الحديث عن "الديمقراطية العميقة" كمفهوم لاستخدام أوسع فى دراسة العولمة.

مداخل نظرية

هناك ثلاثة افتراضات تشكل أساس تقديم هذا الفصل لقـصة "التحـالف" فى "مومباى".

أولا: أزعم، تأسيسا على عملى السابق[1]، كما هو على أعمال أخـرى كثـيرة مـن مجالات مختلفة[2]، أن العولمة تقوم بإنتاج جغرافيات جديدة مـن الإدارة الحكوميـة، إذ

إننا نشهد تحديدا، أشكالا جديدة من القوة والخبرة المنظمة عالميا "فى عباءة" أو داخل غلاف الدول - الأمة القائمة[3]، ويمكن أن نرى أحد تجليات هذه الجغرافيات الجديدة فى العلاقة بين "المدن والمواطنة"[4]، حيث تبدو "المدن العالمية" الأكثر ثراء وكأن كلا منها "مدينة - دولة"، تعمل فى إطار اقتصاد عالمى متشابك، تتزايد استقلاليته باستمرار عن الوسط القومى، حيث المدن الأكثر فقرا - والسكان الأكثر فقرا بداخلها - تسعى من أجل أساليب جديدة ليكون لها مكان وصوت. كثير من المدن الكبرى، مثل "مومباى"، تكشف عن التناقضات بين هذه النماذج المثالية، وتجمع بين تركيز كبير للثروة (مرتبط بنمو الخدمات الإنتاجية) وربما تركيز أكبر للفقر والحرمان. الحركات الموجودة بين فقراء المدن، مثل تلك التى أقوم بتوثيقها هنا، تعبئ وتتوسط لتسوية هذه التناقضات، وهى تمثل جهدا لإعادة تشكيل المواطنة فى المدن، وتتخذ إلى حد ما ذلك الشكل الذى أشير إليه بـ "الديمقراطية العميقة".

ثانيا، أزعم أن نظام الدولة - الأمة يمر بأزمة وبتحولات عميقة؛ وعلى الرغم من أننى أحاول أن أتجنب هنا مصطلحات ذلك الجدال العقيم حول ما إذا كانت الدولة - الأمة فى طريقها للزوال (وهو جدال سبق أن شاركت فيه)، أود بالرغم من ذلك أن أؤكد وبقوة أن التغيرات فى هذا النظام عميقة إن لم يكن من المستحيل فهمها، حتى الآن، فى نظرية بسيطة. أقترح أن نعتبر الأزمة الحالية أزمة وفرة أو زيادة عن الحاجة، بدلا من اعتبارها أزمة شرعنة[5]؛ وباستخدام مصطلح "الوفرة"، أقصد الجمع بين عدة عمليات يربط آخرون بينها وبين دول ومناطق مختلفة فى أبعاد مختلفة من أساليب الحكم. هكذا، كان هناك فى أجزاء كثيرة من العالم زيادة لاشك فيها فى "خصخصة الدولة" على أنحاء مختلفة، أحيانا تكون ناجمة عن استحواذ جماعات غير تابعة للدولة على وسائل العنف؛ وفى حالات أخرى يمكن أن نرى النفوذ المتنامى لقوى متعددة الأطراف مثل "البنك الدولى" و"صندوق النقد الدولى" فى بعض الأنظمة الاقتصادية القومية، والذى يدل عليه أحيانا تخلى الدولة الطوعى عن مهامها

كجزء من الاستراتيجيات النيوليبرالية الجديدة التى أصبحت شائعة فى العالم منذ ١٩٨٩؛ وفى حالات أخرى نجد المنظمات غير الحكومية وحركات المواطنين النشطة تستحوذ على أجزاء مهمة من وسائل الحكم.

ثالثا، أزعم أننا نشهد تحولا واضحا فى طبيعة الحكم العالمى، وذلك فى النمو المتفجر للمنظمات غير الحكومية على اختلاف أشكالها ومجالاتها وذلك فى الفترة منذ ١٩٤٥، وهو نمو دعمه التطور المترابط لنظام "الأمم المتحدة"، والنظام المؤسسى لـ "بريتون وودز" وبخاصة انتشار وشرعنة خطاب وسياسات "حقوق الإنسان" على المستوى العالمى. هذه التطورات مجتمعة، أعطت دافعا قويا للمطالب الديمقراطية للفاعلين غير الرسميين فى أرجاء العالم؛ إلا أن هناك من الأسباب ما يجعلنا قلقين بخصوص ما إذا كان الإطار الحالى لحقوق الإنسان مستخدما باعتباره الضمير القانونى والمعيارى – أو الأداة القانونية البيروقراطية المساعدة – لنظام نيوليبرالى يقوم على السوق؛ إلا أنه ما من شك فى أن الانتشار العالمى لخطاب حقوق الإنسان أعطى قوة وزخما للأشكال الديمقراطية المحلية. يضاف إلى ذلك أن توافق هذا التطور العالمى فى السياسات غير الحكومية مع الثورات التكنولوجية المتعددة فى الخمسين سنة الأخيرة، قد وفر طاقة هائلة لما أصبح يطلق عليه "النشاطية العابرة للحدود"، وذلك من خلال "شبكات دفاع قومية"[6]. هذه الشبكات توفر أساليب أفقية جديدة لصياغة السياسات الديمقراطية المحلية العميقة، ما يؤدى إلى ظهور تجمعات جديدة: ربما يكون التركيز فيها على "قضية" – (البيئة، عمالة الأطفال، الإيدز..إلخ) أو على "هوية" – (نسوية، أهلية، مثلية، شتات...إلخ). الحركة الموجودة فى "مومباى"، والتى نتناولها هنا، هى كذلك موقع لمثل هذه النشاطية العابرة للحدود.

هذه المداخل الثلاثة مجتمعة، تسمح لى بأن أصف تحالف النشطاء فى "مومباى" باعتباره جزءا من أفق سياسى ناشئ، عالمى فى مجاله، يقدم رؤية ما بعد ماركسية وما بعد تطورية لكيفية أن يصبح العالمى والمحلى آليات متبادلة فى تعميق الديمقراطية.

المكان والزمان: "مومباى" التسعينيات.

يقدم الفصل السابع بحثا مفصلا لتحولات اقتصاد "مومباى" الثقافى منذ السبعينيات، مع التأكيد على أحداث العنف العرقى الفظيعة فى ديسمبر ١٩٩٢ – يناير ١٩٩٣؛ كما يحتوى تحليلا مفصلا على نحو ما، للعلاقات بين سياسات القومية الهندوسية اليمينية – الواضحة، فى المقام الأول، فى أنشطة أكثر الأحزاب المدينية الهندية كرها للأجانب، وهو حزب "شيفا سينا"، واللامساواة الجذرية فى الحصول على مكان للسكن فى المدينة، وتحول اقتصادها إلى اقتصاد خدمات؛ كما أجادل بأن "مومباى" أصبحت موقعا "مثاليا" لإعادة الكتابة العنيفة للجغرافيا القومية، باعتبارها جغرافيا مدينية من خلال جهد مبرح لاستئصال المسلمين من فضائها العام وعالمها التجارى.

لن أعيد سرد القصة هنا، ولكننى سأقوم بمعاينة بعض الحقائق الرئيسية عن "مومباى" التسعينيات وهى ليست معروفة على نطاق واسع. "مومباى" هى أكبر المدن فى دولة (الهند)، تجاوز عدد سكانها البليون نسمة مؤخرا، (سدس عدد سكان العالم). تعداد المدينة يصل إلى ١٢ مليون نسمة على الأقل (وأكثر من ذلك إذا أضفنا أطراف المدينة المتنامية وعدد سكان مدينة "توأم" هى "مومباى الجديدة" المبنية عبر خليج ثانى كريك – *Thane Creek*)؛ وهى ما يعنى أن عدد السكان الإجمالى يصل إلى ١,٢ ٪ من سدس عدد سكان العالم، وهذه فى حد ذاتها ليست حالة يستهان بها.

فيما يلى بعض الحقائق المتفق عليها بشكل عام، بالنسبة للإسكان فى "مومباى". حوالى ٤٠٪ من السكان (نحو ٦ ملايين نسمة) يعيشون فى أحياء عشوائية فقيرة، أو فى ظروف سكنية أخرى شديدة البؤس، وهناك ٥: ١٠٪ آخرون من سكان الأرصفة؛ وبحسب تقديرات حديثة لا يشغل سكان الأحياء العشوائية الفقيرة سوى ٨٪ من أراضى المدينة، البالغ مساحتها ٤٣,٠٠٠ هكتار. باقى أراضى المدينة إما مناطق

صناعية ومساكن لذوى الدخول المتوسطة والعالية، أو أرض خلاء تحت سيطرة المدينة، أو الولاية (إقليمية وفيدرالية)، أو ملكية خاصة لأفراد. عند خط القاع، هناك ٥: ٦ ملايين نسمة من الفقراء الذين يعيشون فى ظروف أدنى بأى معيار، على ٨٪ من أراضى مدينة أصغر من ضاحيتى نيويورك سيتى، "مانهاتن" و"كوينز". هذا العدد من السكان، الضخم والمضغوط مكانيا، فى مساكن غير آمنة وبائسة، محروم من الخدمات الضرورية مثل الماء الصالح للاستخدام والكهرباء وبطاقات المواد التموينية الرئيسية.

من الأهمية بمكان أن نعرف أن هذا العدد من السكان - الذين يمكن أن نصفهم بأنهم "مواطنون بلا مدينة" - يمثل جزءا رئيسيا من قوة العمل فى المدينة. بعضهم موظفون صغار فى الإدارة والصناعة والتجارة، إلا أن الكثير منهم يقومون بأعمال مؤقتة أو خطرة أو مهينة اجتماعيا، أما أفضل وصف لهذه المجموعة الأخيرة فهو أنهم - بعبارة "سنديپ پيدز - ***Sandeep Pends***"[7] البليغة - "كادحو مومباى" بدلا من وصفهم بأنهم پروليتاريا أو طبقة عاملة أو شغيلة، وكلها صفات لأشكال مختلفة من الاستخدام والتنظيم. هؤلاء الكادحون، وهم أفقر فقراء "مومباى"، يقومون بأحقر الأعمال (باليوم أو بالقطعة)، وهم من يجرون العربات باليد، وجامعو الأسمال، وعمال غسل الأطباق، وعمال الجنس، ومنظفو السيارات، وباعة الشوارع الصغار، والمجرمون لبعض الوقت، والعاملون بشكل مؤقت فى مهن صناعية خطرة تتطلب قوة جسدية وقوة تحمل مثل الحفر وطرق المعادن وتحميل العربات...إلخ. هؤلاء، فى الغالب الأعم ينامون فى (أو على) أماكن العمل فى حال ما إذا كان عملهم لا يتطلب الانتقال من مكان إلى آخر؛ وبينما يمثل الرجال الجزء الرئيسى فى هذه الأشكال من العمل، تعمل النساء والأطفال كذلك حيثما توافرت الفرصة لذلك، وكثيرا ما يكون ذلك على نحو يُمَكِّن من استغلالهم جنسيا؛ من أبرز الأمثلة على استغلال الأطفال فى العمل أن اقتصاد المطاعم وخدمات التغذية الهائل فى "مومباى"، يعتمد على جيش كبير منهم.

السكن، مشكلة فى القلب من حياة هذا الجيش من الكادحين فى "مومباى"، المحاصرة حياتهم اليومية بكل صور المخاطرة الماثلة دائما. أباطرة الأحياء العشوائية المسيطرون على كل شيء فيها قد يطردونهم فى أى لحظة بالقوة أو الإكراه، الرياح الموسمية العاتية قد تدمر ملتجآتهم الهشة وممتلكاتهم الشخصية، كما أن افتقاد الخدمات الصحية يفاقم من احتياجهم للأطباء والعلاج وهو ما لايمكنهم الوصول إليه، يضاف إلى ذلك كله أن عجزهم عن توثيق حقهم فى السكن يجعل منهم كيانا غير مرئى فى حياة المدينة ويحول دون مطالبتهم بأى حقوق أخرى مثل الحصص التموينية والرعاية الصحية والتعليم وحماية الشرطة وحق التصويت. فى مدينة تعتبر فيها بطاقات التموين وفواتير الكهرباء وإيصالات الإيجار ضمانات لحقوق أخرى لصالح المواطن، فإن العجز عن المطالبة بسكن مناسب وغير ذلك من المعوقات يقوى بعضه البعض. السكن – والافتقار إليه – هو ما أعد المسرح لدراما العوز الواسعة فى "مومباى"، بحيث يمكن أن نعتبره الموقع الأهم لسياسات المواطنة فى المدينة.

هذا هو الإطار الذى يتحرك فيه النشطاء الذين أعمل معهم، يتدخلون ويعبئون الفقراء ويستخرجون سياسات جديدة. الأجزاء الثلاثة الباقية من هذا الفصل تناقش أبعادا مختلفة لهذه السياسات: رؤيتها ومعجمها وممارساتها.

سياسة الصبر والتأنى

أقدم فى هذا الجزء صورة للرؤية المتطوره لتحالف "سپارك – *SPARC*"، و"ماهيلا ميلان – *Mahila Milan*"، و"الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات – *NSDF*"، وهو يعمل فى إطار سياسات المكان والإسكان المعقدة فى "مومباى"، وهنا لابد من الإشارة إلى عدد من الملامح الرئيسية.

أولا، بناء على الأصول الاجتماعية المختلفة للمجموعات الثلاث المكونة للتحالف، تولى سياستها أهمية رئيسية للتفاوض والوصول إلى توافق. على رأس "سپارك" فريق من المهنيين الاحترافيين من ذوى الخلفية الأنجلوفونية، والمرتبطين بالنخب الرسمية والمؤسسية فى مومباى وخارجها، كما تربطهم علاقات وثيقة بمصادر التمويل العالمية وفرص العمل فى إطار شبكى. ولدت "سپارك" فى ١٩٨٤ فى الإطار الخاص بالعمل الذى كان يقوم به مؤسسوها (وهم بالأساس مجموعة من السيدات اللائى تدربن على العمل الاجتماعى فى معهد تاتا للعلوم الاجتماعية – ***Tata Institute for Social Sciences***)، بين النساء الفقيرات فى منطقة "ناجپادا – ***Nagpada***" المجاورة، حيث يوجد تنوع سكانى عرقى، كما أنها تقع بين أغنى أحياء جنوب "مومباى" والمناطق العشوائية البائسة فى وسطها وشمالها. يذكر أنه كان من بين دوائر "سپارك" مجموعة معظمها من المسلمات اللائى كن يعملن فى إطار تجارة الجنس من قبل فى وسط "مومباى" وهن من أصبحن فيما بعد كادر مجموعة مشاركة أخرى هى "**ماهيلا ميلان**"؛ أما الصلة بين المنظمتين فتعود إلى ١٩٨٦ عندما أنشئت "ماهيلا ميلان" بدعم من "سپارك".

أما العلاقة بـ "***NSDF***"، وهى منظمة أقدم عهدا وتعتمد على سكان الأحياء العشوائية، فقد بدأت كذلك فى أواخر الثمانينيات. قيادات هذه المنظمات الثلاث تضم أفرادا من الهندوس والمسلمين والمسيحيين، من ذوى التوجهات العلمانية الواضحة، وبشكل عام أسهمت "سپارك" بتقديم الخبرة الفنية وتوفير صلات جيدة بين المسؤولين الرسميين والقطاع الخاص. "***NSDF***"، من جانبها، وعن طريق رئيسها "أربوتام چوسكن – ***Arputham Jockin***" (بجذوره فى الأحياء العشوائية)، هى التى جاءت بهذا الشكل من المنظمات السياسية القاعدية فى شكل "نموذج فيدرالى" سوف نتناوله تاليا فى هذا المقال؛ أما "**ماهيلا ميلان**"، فقد جاءت بقوة المرأة الفقيرة

التى خبرت مشقة التعامل مع أجهزة الشرطة والمحليات ومقاولى ومطورى العقارات فى شوارع وسط "مومباى"، والتى لم يكن لديها حافز من قبل لكى تنظم نفسها سياسيا.

مازال لكل من هذه المنظمات الثلاث أساليبها واستراتيچياتها وخصائصها الوظيفية المميزة، بيد أنها ملتزمة جميعها بشراكة تقوم على أيديولوچية مشتركة من المخاطرة والثقة والتفاوض والتعلم، كما أنها متفقة كذلك على أسلوب راديكالى لتسييس فقراء المدينة، أسلوب شعبى وتجريبى فى شكله واستراتيچيته؛ وقد استنبط "التحالف" أسلوبا من النشاطية المناصرة للفقراء، والمفارِقَة عن وعى للنماذج السابقة فى العمل الاجتماعى والإنعاش والتنظيم المجتمعى (أسلوب يشبه ذلك الذى بدأه "صول ألينسكى – *Saul Alinsky*" فى الولايات المتحدة)؛ وبدلا من الاعتماد على نموذج خارجى منظم يعلم الجماعات الاجتماعية المحلية كيف تقيد الدولة بالتزاماتها المعيارية حيال الفقراء، فإن "التحالف" ملتزم بأساليب للتنظيم والتعبئة والتعليم والتعلم، تبنى على ما يعرفه وما يدركه الفقراء بالفعل. المبدأ الأول فى هذا النهج، هو أنه ليس هناك من يعرف كيف يمكن النجاة من الفقر أكثر من الفقراء أنفسهم.

أحد الملامح الرئيسية والمثيرة للجدل فى هذا النهج الذى يتخذه التحالف، هو رؤيته للسياسات دون أحزاب. استراتيچيته تتلخص فى أنه لن يسلم الفقراء، كبنك للأصوات، لأى حزب أو مرشح، وهى حيلة معروفة فى "مومباى"، لمعظم التنظيمات القاعدية، وبخاصة النقابات، تاريخ طويل فيها، من التبعية المباشرة للأحزاب السياسية الكبيرة. يضاف إلى ذلك، أن حزب "شيڤا سينا"، بما له من سطوة وسيطرة على الشارع السياسى فى "مومباى" لن يقبل بالحيادية أو يسمح بها بسهولة؛ وبالتالى كان عمل التحالف أن يتعامل مع كل هذه الصعوبات من خلال العمل والتنسيق مع من فى السلطة أيا كان، وعلى المستويين المحلى والفيدرالى فى "مومباى" أو حتى على مستوى الوحدات الفرعية، ومن هنا يكتسب عداء مجموعات أخرى من النشطاء فى

المدينة، بسبب اضطراره أحيانا للعمل مع "شيڤا سينا"، بينما يحرص أن يكون ذلك لخدمة التحالف أهدافه (أهداف التحالف) وليس العكس. والحقيقة أن التحالف حريص على أن يظل محتفظا بصورته ككيان بعيد عن الانتماء والتبعية لأى من الأحزاب السياسية، كما أنه يتمتع بميزة مزدوجة أخرى وهو أن يبدو تجمعا غير سياسى بينما يبقى قريبا من القوة السياسية المحتملة للنصف الأكثر فقرا من سكان "مومباى".

وبدلا من أن يجد الأمان وينشد السلامة عن طريق التبعية لأى حزب أو ائتلاف سياسى وحيد فى حكومة ولاية "ماهاراشترا"، أو فى بلدية المدينة، يقوم التحالف بترسيخ ارتباطات وعلاقات سياسية مع مختلف المستويات البيروقراطية فى الولاية. تضم هذه المجموعة موظفين رسميين فى الأجهزة التنفيذية للولاية، ويديرون إدارات مسئولة عن قروض الإسكان وعمليات إصلاح وترميم منشآت الأحياء العشوائية وقوانين العقارات وغيرها؛ كما يقيم أعضاء التحالف علاقات مع جهات شبه مستقلة تعتبر بمثابة أذرع للحكومة الفيدرالية مثل هيئة السكك الحديدية والميناء ومؤسسات الكهرباء والنقل، وأجهزة البلدية المسئولة عن عناصر مهمة من البنية الأساسية، مثل القوانين الخاصة بالإنشاءات غير القانونية، وخطوط المياه والخدمات الصحية؛ وأخيرا فإن "التحالف" يعمل على إقامة علاقة ودية مع شرطة "مومباى" – وعلى الأقل علاقة محايدة مع عالم الرذيلة والإجرام المتورط فى شئون مالية خاصة بالسكن وفرض الإتاوات والابتزاز، إلى جانب هدم وإقامة أماكن مؤقتة للإيواء.

من هذا المنظور، تعتبر سياسة "التحالف" سياسة مواءمة وتفاوض طويل المدى، أكثر مما هى سياسة مواجهة أو تهديد بالانتقام السياسى. هذه السياسة الواقعية *realpolitik*، تعتبر سياسة حصيفة فى مدينة مثل "مومباى"، حيث الإمداد بالبنية الأساسية الشحيحة – الإسكان وكل ما هو مرتبط به – متورط فى شبكة بالغة التعقيد

من مشروعات إصلاح وإعادة تأهيل الأحياء العشوائية وأساليب التمويل والسوابق التشريعية والنظم واللوائح الإدارية التى يتم تفسيرها بطرق مختلفة أو تطبيقها على نحو غير متكافئ، والتى يصاحب تطبيقها أوجه فساد فى معظم الأحيان.

هذا النهج البراجماتى يستند إلى رؤية سياسية مركبة تشمل الوسائل والأهداف والأساليب، وهى ليست نفعية أو فعالة بشكل كلى، فهى تنطلق من مجموعة من الأفكار عن قيام الفقراء أنفسهم بتغيير ظروف الفقر التى يعيشون فيها على المدى الطويل. بهذا المعنى، لابد أن يشير ظهور أى أفق سياسى إلى "الصبر" كمنطق للتفكير، إلى انتصارات تراكمية وعملية بناء للقدرات طويلة المدى مرتبطة بكل جانب من نشاط **"التحالف"**. **"التحالف"** يرى أن تعبئة معرفة الفقراء وتحويلها بواسطتهم إلى وسائل تستهدف مصلحتهم، عملية بطيئة ومحفوفة بالمخاطر، وهذا الافتراض هو ما يدعم انحياز المجموعة القوى ضد "المشروعات" و"التفكير فى مشروعات" وهو ما يشكل الأساس النظرى لكل الأفكار الرسمية عن التغيير المدينى تقريبا. معظم مصادر التمويل المؤسسية، سواء فى ذلك البنك الدولى ومعظم دول الشمال المانحة والدولة الهندية، كلها مع نموذج "المشروع" الذى يعتمد على الاستثمار قصير المدى والمحاسبة والتقييم، أما **"التحالف"** فهو، بكل قوة، مع التعليم البطىء والتغيير التراكمى ضد المنطق الزمنى للمشروعات؛ وبالمثل فإن استراتيچياتهم وأساليبهم الأخرى مهيأة أيضا لبناء القدرات على المدى الطويل، واكتساب الخبرة والمعرفة والثقة تدريجيا. هذا الأفق الزمنى المفتوح والطويل المدى، التزام من الصعب الإبقاء عليه فى مواجهة احتياجات الفقراء الملحة والضاغطة فى "مومباى"؛ إلا أنه ضمان معيارى مهم ضد الخطر الماثل باستمرار، فى كل صور النشاطية القاعدية، وهو أن احتياجات الممولين سوف تمحو، تدريجيا، احتياجات الفقراء أنفسهم.

من الصعوبة بمكان، الإبقاء على "الصبر" أو مواصلته كاستراتيچية سياسية طويلة المدى، فى مواجهة قوتين رئيسيتين، الأولى هى ذلك الفيضان المستمر من الأخطار التى تتهدد حياة وفضاء فقراء المدينة، والتى كان أحدثها عمليات الهدم

والإزالة الواسعة لتجمعات الأكواخ الفقيرة بالقرب من خطوط السكك الحديدية، التى أسفرت عن صراعات واسعة من أجل البقاء وتعبئة سياسية فى خضم ظروف سياسية مستحيلة؛ وبهذا المعنى تتعارض استراتيجيات "التحالف"، (التى تجند بناء القدرة على المدى الطويل) "استبداد الضرورة الملحة" - بعبارة "چيروم بنده - *Jérôme Bindé*"[(8)] الذى يسم الحياة اليومية لفقراء المدينة.

القوة الأخرى التى تجعل من الصعب الإبقاء على الصبر هى ذلك التوتر الدفين بداخل "التحالف" بخصوص النماذج والأساليب المختلفة للشراكة. ليست كل آراء أعضاء "التحالف" متطابقة فيما يتعلق بـ: الدولة أو السوق أو عالم المنح؛ وعليه فإن أى فرصة للتمويل، أى مناسبة للاحتفاء بشراكة جديدة محتملة، أى اجتماع مع أى مسئول فى السكة الحديد أو أى جهة إدارية... يمكن أن يكون مصدرا جديدا للجدال وإثارة القلق داخل "التحالف"، الذى يشبّه أحد قياداته تسوية مثل هذه الخلافات المتجذرة فى الفوارق بين الطبقة والخبرة وطرق التعبير بـ "امتطاء نمر"، سيكون من الخطأ اعتبار الأسلوب البراجماتى الذى يتناول به التحالف كل جوانب الشراكة مجرد سياسة نفعية بسيطة، إنها سياسة صبر فى مواجهة سياسة ضرورة ملحة.

ولكى نفهم كيفية استخدام هذه الرؤية الاستراتيجية العريضة كاستراتيجية للإدارة الحكومية الحضرية، لكى نفهم ذلك لابد من النظر عن كثب إلى بعض الممارسات المهمة، الاستطرادية والتنظيمية، التى يدعم بها التحالف وضعه كحركة تعمل لصالح فقراء "مومباى".

الكلام والفعل

مثلما هو الأمر بالنسبة لجميع الحركات الجادة المعنية بتغيير الوعى والتعبئة الذاتية، هناك جهد واعٍ لغرس پروتوكولات التعبير والأسلوب والشكل التنظيمى

داخل "التحالف"، الذى يتعهد نهجا تنظيميا شفافا بعيدا عن التسلسل الهرمى والبيروقراطى والتكنوقراطى. هناك مجموعة إدارية صغيرة تؤدى واجبها بكل إخلاص للوفاء باحتياجات النشطاء وليس العكس، الاجتماعات والمناقشات تتم عادة والجميع جلوس على حصر مفروشة على الأرض. الكل يتشارك الطعام والشراب أثناء الاجتماعات، والعمل الرسمى يتم (بالتليفون أو وجها لوجه) فى خضم أنشطة أخرى فى مكاتب مزدحمة. يسود مناقشات الأعضاء للمشكلات وشئونهم الشخصية جو من الألفة والمرح. الحديث يدور بالهندية أو الماراثية أو التأميلية مع بعض الكلمات أو العبارات الإنجليزية أحيانا. تحاول القيادات جاهدة توصيل أفكارها إلى الأعضاء وإلى سكان المناطق الفقيرة الذين يمثلون القاعدة الأساسية للتحالف. كل الأسئلة والاستفسارات مشروعة، سواء أكان طلب معلومات عن الائتلاف وخططه ومشروعاته أو أى شأن من شئونه؛ على أنه من الطبيعى أن تكون هناك أحاديث خاصة وتوترات مكتومة واختلافات فى الرؤى، إلا أن ذلك لا يتم تسويغه أو شرعنته فى بروتوكولات أو لوائح تنظيمية.

هذا النهج من التنظيم والإدارة يخلق توترات باستمرار بين أعضاء "التحالف" وكيانات خارجية مختلفة (مثل الجهات المانحة ومؤسسات الدولة)، الأمر الذى كثيرا ما يتطلب المزيد من المعايير الشكلية فى التنظيم والمحاسبة. جزء كبير من عبء هذه التوترات يقع على عاتق "*SPARC*"، الذى يوجد مكتب له فى وسط "مومباى"، هو مركز كل الارتباطات والعلاقات البيروقراطية الرسمية بعالم القانون والمحاسبة وإصدار التقارير. هذا المكتب، إلى حد ما، بمثابة عازل للشريكين الآخرين فى التحالف (*NSDF* و *Mahila Milan*) يعفيهما من القيام بمهام إدارية ومحاسبية وقانونية كثيرة. المنظمتان الأخريان لهما مقر رئيسى فى أحد المجمعات التابعة للبلدية فى "بيكولا – *Byculla*" يقع فى قلب منطقة عشوائية بائسة، حيث يسكن بالفعل عدد

كبير من أعضاء "ماهيلا ميلان"، منطقة أغلب سكانها من المسلمين وتجار الجنس والمجرمين والمشتغلين بأعمال تجارية تافهة. المكتب مزدحم دائما بالرجال ونساء من سكان هذا الحي العشوائي الذين يمثلون العمود الفقري للتحالف، وهناك حركة دائمة لشخصيات رئيسية بين هذا المكتب ومكتب **SPARC** في "كيتوادي – ***Khetwadi***" والضواحي الجديدة القريبة التي يقوم "التحالف" ببناء مرافق متنقلة أو مساكن جديدة فيها لأعضائه – هذه الضواحي هي "داراڤي – ***Dharavi***" و"مانكورد – ***Mankhurd***" و"جاتكوبار – ***Ghatkopar***".

لا تكف الهواتف عن الرنين معظم الوقت حيث يتم تبادل المعلومات بين قيادات التحالف عن أزمات طارئة وخطط وأخبار مختلفة بين هذه المواقع المختلفة في "مومباي"، وكذلك بين الهند والعالم. على مدى اليوم العادي، يدق جرس الهاتف في أحد هذه المكاتب من حين لآخر، ليتضح أنه أحد الأعضاء يستفسر أو يتأكد من أمر ما، أو يتابع شأنا من الشئون؛ ومثلما هو متوقع دائما، ربما يكون هناك اتصالات من "پنوم پنه" أو "كيپ تاون"، مثل تلك من "مانكورد" أو "بيكولا". وحيث إن اليوم كله – كل يوم – مملوء بالاجتماعات مع المقاولين والمحامين والمسئولين الرسميين والسياسيين، كما هو بين أعضاء "التحالف"، هناك مرونة كبيرة في تحديد أماكن تلك الاجتماعات واللقاءات التي تتم أحيانا من الحركة، ومن هنا أهمية دور الهواتف والبريد الإلكتروني. القيادات الرئيسية للتحالف، باستثناء قلة قليلة، إما يستخدمون البريد الإلكتروني أو يتعاملون معه عبر زملاء قريبين. الهواتف لا تكف عن الرنين. الجداول تتغير في لمح البصر حيث يتم تعديل خطط السفر لمواجهة ظروف طارئة أو بسبب حضور أو غياب أعضاء مهمين. الانطباع الأول يشبه ذلك الذي تتركه مباراة سريعة من مباريات هوكي الجليد، حيث يكون اللاعبون في حالة دائمة من الحركة داخل وخارج الأدوار المحددة لهم، استجابة للاحتياجات المتغيرة... وخطط المباراة.

برغم ذلك، ونتيجة للخبرة المتراكمة والنقاشات التى تمت على مدى خمسة عشر عاما (وربما أكثر فى بعض الحالات) هناك جهد حثيث لتذكر وإعادة إنتاج مبادئ ومعايير أساسية معينة لموازنة السيولة التنظيمية والأزمات اليومية. مثل هذه المعايير والممارسات يتطلب تناولا أكثر تفصيلا مما يمكن أن أقدمه هنا، إلا أن فكرة سريعة عنها ستكون مهمة لفهم الأفق السياسى لهذا الشكل من الديمقراطية العميقة.

يمكن أن يكون المعيار الرئيسى متجسدا فى استخدام عام للألفاظ مصطلحا عليه بين أعضاء التحالف وشركائه فى أنحاء العالم. إنه مصطلح "**federation**" (الفدرلة أو الفيدرالية) مستخدما كاسم، أو "**federate**" و **federated** (يتفردل وتفدرل) مستخدمة كأفعال. هذا المصطلح البرىء المأخوذ من أدبيات العلوم السياسية الأولية له معنى وسحر خاص بالنسبة للتحالف، ففى الصميم منه تكمن فكرة أن الأفراد والأسر منظمون ذاتيا كأعضاء فى تجمع سياسى لمراكمة الموارد وتنظيم الضغط وتقديم آليات لإدارة المخاطر ومواجهة الخصوم عند اللزوم. كثيرا ما يكون لأعضاء التحالف رأى فى فعالية المنظمات غير الحكومية الأخرى فى الهند وأماكن أخرى ويقيمون أداءها، بناء على مدى إفادتها من مزايا الفدرلة، والواضح أن "الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات (***NSDF***)"، هو نموذجهم الخاص لهذا المعيار. هذا الاتحاد صورة للتنظيم بالغة الدلالة من ناحيتين، فهو يؤكد أهمية الاتحاد السياسى بين تجمعات قائمة بالفعل (وبالتالى فهى تتفدرل وليس مجرد أن تتحد أو تنضم أو تضغط)، كما أنه يعكس بنية الدولة – الأمة الهندية التى يشار إليها بـ "الاتحاد الهندى – ***Indian Union***"، بينما هى فى حقيقة الأمر "نموذج فيدرالى – ***Federal Model***" تحتفظ الولايات المكونة له بسلطات واسعة.

فى استخدام التحالف للمصطلح، تظل فكرة "التفدرل" تذكرة دائمة بأن الجماعات (حتى على مستوى الأسر) التى لديها مطالب فى قوة سياسية لنفسها، قد

اختارت أن تجمع بين قوتها السياسية والمادية. إن أولية مبدأ "الفدرلة" تفيد كـذلك فى تذكرة جميع الأعضاء، وبخاصة المهنيون المـدربون، بـأن قـوة "التحـالف" ليـست فى مانحيه ولا فى الخبرة الفنية أو إدارتـه، قـوة التحـالف فى إرادة "الفدرلـة" بـين الأسر والجماعات الاجتماعية الفقيرة. على مستوى آخر، فإن صورة الفيدراليـة تؤكـد أوليـة الفقراء فى إدارة سياساتهم؛ وأيا كان قدر مساعدة الآخرين لهم لكـى يقومـوا بـذلك، هناك خاصية جوهرية لعضوية الفيدرالية (الاتحاد الفيدرالى)، وأعـضاء "التحـالف" مستمرون فى حالة حوار بخصوص تجنيد(*) أسر الأحياء العشوائية والأحياء المجاورة والمجتمعات الفقيرة فى "مومباى" وأماكن أخرى من "الهند"، ممن ليـسوا جـزءا مـن الفيدرالية بعد؛ والسبب هو أنه مادامت تلك الفئات خـارج الفيدراليـة، فلـن يكـون بإمكانهم المشاركة فى السياسات الفعالة للادخار والإسكان والإيواء وإعادة التأهيل، وهى قوام التحالف.

الادخـارات – ***savings***، مـصطلح آخـر يتخـذ معنـى خاصـا فى اسـتخدام "التحالف". خلق جماعات ادخار غير رسمية بين الفقراء – وهى العملية التى تعرفها المؤسسات المانحة تحت مصطلح "القروض متناهيـة الـصغر" – هـو أسـلوب شـائع لتحسين المواطنة المالية لفقراء المدن والريف فى أنحاء العالم. اعتمادا عـلى نـماذج أقـدم للقروض الدوارة(**)، وتسهيلات السلف التى تتم بشكل غير رسمى ومحليا، خـارج نطاق الدولة وقطاع البنوك، هناك الكثيرون من مؤيدى فكرة القروض متناهية الصغر فى الهند وخارجها، إلا أن للمدخرات وضعا أيديولوجيا، وربما خلاصيا(***)، عميقا. مهندس فلسفة التحـالف الخاصـة بالمـدخرات هـو "چوسـكن – ***Jockin***"، رئـيس

(*) التجنيد هنا بمعنى اجتذابهم وضمهم كأعضاء جدد. (المترجم)

(**) ***revolving credits***. – القروض التى تتجدد من تلقاء نفسها. (المترجم)

(***) ***stereological***. – أى فيه الخلاص (بلغة اللاهوت المسيحى) – (المترجم).

الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات (*NSDF*)، الـذى يـستخدم المـدخرات كأداة رئيسية للتعبئة فى الهند، وكمدخل لبنـاء العلاقـة فى جنـوب أفريقيـا وكمبوديـا وتايلاند. يعتبر "چوسكن" المدخرات اليومية أساس كل أنشطة الفيدرالية، وليس من سبيل المبالغة أن نقول إن "الفيدرالية تعنى المدخرات"، كما يرد على لـسانه دائـما أيـنما حل؛ وعندما يتحدث هو وزملاؤه فى التحالف عنها، يتضح أنهم يتحدثون عن شـىء أكبر وأعمق من مجرد أن يكون آلية لمواجهة الاحتياجات المالية اليوميـة والمـشاركة فى الموارد بين الفقراء؛ وهكـذا بـالنظر إليهـا وكأنهـا ممارسـة روحيـة، تعتـبر المـدخرات اليومية- وانتشارها - مفتاح النجاح المحلى والعالمى لنموذج الفيدرالية.

وبهذا الصدد، نشير إلى أن "ماهيلا ميلان"، وهى مجموعة المـرأة فى التحـالف، تركز كل جهودها تقريبا على تنظيم دوائر ادخارية صغيرة؛ وهكذا بجعل الادخارات فى الصميم من سياسة الاتحاد، تجعل قياداته عمل المرأة الفقيرة أساسا لكل مـا يمكـن تحقيقه فى أى مجال آخر، وهى معادلة بسيطة: بدون تجمع النساء مع بعـضهن الـبعض لن تكون هنـاك مـدخرات، وبـدون مـدخرات لـن يكـون هنـاك فيدراليـة، وبـدون الفيدرالية لن تتمكن النساء الفقيرات أنفسهن من إحداث تغيير فى النظم التى تحرمهم من "التمكن". الأمر المهم الذى يجب أن ندركه هنـا، هـو أن قـادة التحـالف عنـدما يتحدثون عن أسلوب للحياة يتمحور حول ممارسة الادخار - وهو مثـل "التـنفس" كما يقول "چوسكين" - فإنها يضعونه فى إطار أخلاقـى. ممارسـته ترسـخ شـكلا مـن الثبات والجلد السياسى والالتزام بالصالح الجمعى، كما يخلـق أشخاصـا يـستطيعون إدارة شئونهم فى مجالات أخرى. الادخارات اليومية التى لا تحقق موارد كبيرة بسرعة، يمكن أن تكون إذن الجوهر الأخلاقى لسياسة أو أسلوب يعتمد على الصبر.

المصطلح الرئيسى الأخير فى كتابات وأحاديث قيادات التحالف هو "تأسـيس سابقة" يمكن أن تصبح مثلا يحتذى أو نموذجا يتبع. فى ثنايا هـذا المـصطلح البـسيط

الذى يحمل ملمحا شبه قانونى، تكمن فكرة أكثر راديكالية: إن من حق الفقراء طلب وتحسين وتعيين أساليب جديدة لصنع أشياء فى فضاءات وأماكن لهم سيطرة فعلية عليها، ثم يستخدمون هذه الممارسات فيما بعد لكى يثبتوا للمانحين ولمسئولى المدينة ولغيرهم من النشطاء أن "سوابقهم" جيدة، وليشجعوا مثل أولئك الفاعلين على الاستثمار فيها. إنها سياسة "اثبت ثم تكلم"، وهى أيضا فلسفة "افعل أولا ثم تكلم فيما بعد". الملمح السيىء أو الفاسد فى هذا المبدأ هو أنه يستخدم "حيلة لغوية" للتفاوض بين الجوانب القانونية للإدارة الحكومية والإجراءات "غير القانونية" التى يضطر الفقراء إلى اللجوء إليها عادة، سواء أكان عدم القانونية هنا يتعلق بالبناء وتدابير المعيشة والحصول على الماء والكهرباء، أو بأى شىء آخر يكون قد تم الحصول عليه على نحو غير قانونى، من الموارد المادية للمدينة.

تأسيس السوابق، ينقل مثل هذه الممارسات، بجانب أساليب جديدة للحصول على الغذاء والخدمات الصحية وحماية الشرطة وفرص العمل، ينقلها إلى منطقة التفاوض شبه القانونى؛ وبالاستشهاد بمفهوم "السابقة"، كما هو مكفول فى القانون الإنجليزى العام، تنقل "الحيلة اللغوية" العبء الملقى على عاتق مسئولى البلدية وغيرهم من الخبراء فى إدارة المدينة، وتحوله من عملية مريبة لغسل ممارسات وأفعال غير قانونية، إلى البناء على سوابق "قانونية"؛ وهكذا تحول الاستراتيجية اللغوية لتأسيس السابقة تجارب الفقراء وأساليبهم للبقاء، إلى مجال لابتداع سياسات، من قبل الدولة والمدينة والجهات المانحة وغيرها من المنظمات النشطة فى هذا السياق؛ وهى استراتيجية تنقل الفقراء إلى أفق الشرعية بشروطهم، أما الأكثر أهمية فهو أنها تشجع الأجهزة البيروقراطية على العمل الجسور فى إطار خطاب قانونى بما يسمح بخلق مساحة أكبر للتجربة والخطأ، وفضاء للبحث والتطوير يمكن أن تستكشف فيه المجتمعات الفقيرة والأجهزة البيروقراطية والنشطاء آفاقا وأشكالا جديدة للشراكة.

ولكن العالم لا يتغير عن طريق الكلمات وحدها. هذه الكلمات المفاتيح (وغيرها من الاستراتيجيات اللغوية غير المطروحة هنا) يمكن أن نعتبرها الجهاز العصبى لجسد كامل من الممارسات الفنية والمؤسسية والتمثيلية الأعرض، والتى أصبحت من العلامات المميزة لسياسات "التحالف"؛ وسوف أناقش هنا - باختصار - ثلاث استراتيجيات تنظيمية بالغة الأهمية، تصور لنا كيف يتم تطويع واستخدام الممارسات الفنية بما يتفق مع الأفق السياسى للتحالف. الاستراتيجيات هى: عمليات المسح الذاتى - **self-surveys** والتعداد، ومعارض السكن، واحتفاليات دورات المياه.

هناك عدد كبير من العلماء والباحثين، على رأسهم "ميشيل فوكو - **Michel Foucault**"، ممن يلفتون النظر إلى استخدام الأنظمة السياسية المختلفة الإحصاء السكانى وغيره من أساليب التعداد، وذلك منذ القرن السابع عشر؛ والواقع أن "فوكو" وغيره قد لاحظوا أن الدولة الحديثة وفكرة تجمع سكانى قابل للإحصاء، نتاجات تاريخية مشتركة، مؤسسة على حد سواء على أشكال حديثة من أساليب الحكم والأراضي والمواطنة. الإحصاءات تحتل مكانة بارزة بين الأساليب التى يحددها "فوكو"[9]، باعتبارها من صميم اهتمامات الإدارة الحكومية الحديثة؛ ولارتباطها بحكم طبيعتها بالدولة (لاحظ الصلة الاشتقاقية اللغوية بين الكلمتين)[*]، وأساليبها فى التصنيف والمسح، تظل الإحصائيات أدوات ضرورية لأرشيف أى دولة حديثة؛ وهى عمليات مُسَيَّسة بدرجة كبيرة، نتائجها متوفرة عادة فى شكل إجمالى وأساليبها توجه فى الغالب من أعلى، حتى عند إشراك أعداد كبيرة من السكان فى جمع البيانات. على ضوء هذه الخلفية، من اللافت للنظر تَبَنى "التحالف" استراتيجية واعية للتعداد وعمليات المسح الذاتية، دون التقيد بأى نظرية فى الإدارة الحكومية أو معارضتها. يتم

(*) المقصود كلمة: *state* (الدولة) وكلمة: *statistics* (إحصائيات) - المترجم -

تدريب أعضاء "التحالف" على عدة وسائل لجمع البيانات الموثقة والكاملة عن الأفراد والأسر فى مناطق تجمعاتهم، وبتحويل هذه الأساليب الفنية إلى "كودات" أو رموز شفرية لسهولة الاستخدام، يكون "التحالف" قد صنع نظاما "ثوريا" يمكن أن نقول إنه الإدارة الحكومية من أسفل.

لم يعتبر "التحالف" عمليات المسح الذاتى أساس أرشيفه فحسب، بل إنه يعى تماما قوة هذا النوع من المعرفة – والقدرة – وأهميته فى تعاملاته مع المؤسسات والهيئات الرئيسية على المستويين المحلى والقومى (بالإضافة إلى المؤسسات الدولية). الفائدة المتحققة من هذه المعلومات بالغة الأهمية فى أماكن مثل "مومباى"، حيث توجد مجموعة من الكيانات على المستويين المحلى والفيدرالى، المنوط بها إعادة تأهيل وتحسين أوضاع المناطق العشوائية، إلا أنهم لا يعرفون سكان هذه المناطق بشكل دقيق، ولا أين يعيشون؛ وهذه الحقيقة وثيقة الصلة بسياسة المعرفة التى يهتم بها "التحالف". جميع السياسات التى ترعاها الدولة لديها رقم مجرد من سكان هذه المناطق كهدف، وليس لديها أى معرفة بمكوناتها الإنسانية بشكل محدد؛ وحيث إن هذه التجمعات السكانية مهمشة اجتماعيا وقانونيا ومكانيا – ولأنهم مواطنون غير مرئيين كما سبق أن بينا – فهم بحكم تعريفهم "غير محسوبين" ولا يمكن إحصاؤهم إلا بشكل عام غير دقيق.

وبجعلهم مدركين إحصائيا وظاهرين لأنفسهم، يصبح التحالف مسيطرا على عنصر رئيسى فى أى سياسة فعلية – معرفة كل فرد ومكان إقامته وكيف يعيش ومنذ متى...إلخ. وحيث إن الكثير من التشريعات الحديثة المؤثرة فى حياة سكان المناطق العشوائية فى "مومباى"، تربط حق الاحتفاظ بالمكان بتاريخ شغله أو البناء عليه، يكون لجمع مثل هذه المعلومات والبيانات أهمية كبيرة فى أى جهود رسمية تبذل بهدف نقل سكان العشوائيات إلى مناطق جديدة أو إعادة تأهيل الأماكن التى يقيمون فيها.

فى الوقت نفسه تعد عمليات المسح الذاتى وسائل قوية لممارسة الديمقراطية داخليا، حيث إن صيغة الدليل الرئيسية التى يستخدمها "التحالف" لدعم دعاوى سكان الأحياء العشوائية وإثبات أحقيتهم فى ملكية المكان، هى شهادة الجيران ومقارنتها بأوراق ثبوتية أخرى مثل إيصالات الإيجار وبطاقات التموين وقراءات عدادات الكهرباء، وأى أدلة أخرى على شغل المكان من تلك التى تستخدمها الطبقات ذات المساكن المستقرة فى المدينة؛ والسبب - وأول من يعترف بذلك هم قيادات "التحالف" - هو أن الفقراء ليسوا محصنين من الجشع والصراعات والأحقاد، وهناك دائما أسر من بين سكان العشوائيات على استعداد لأن تكذب أو تغش للإفادة من أزمة أو فرصة سانحة. مثل هذه المشكلات يتم حلها بأساليب غير رسمية تكون الكلمة الحاسمة فيها لشهادة الجيران، حيث تتسم الحياة الاجتماعية فى تلك المناطق بعدم الخصوصية، فالكل يعرف كل شيء عن الكل. هنا تصبح الرؤية الاجتماعية الدائمة فى إطار الجماعة الاجتماعية (والغياب عن نظر الدولة) ميزة تمكن آليات الرصد الذاتى والتعداد الذاتى والتنظيم الذاتى من أن تعمل عند ملتقى الأسرة والأرض والسكن، وهو الموقع المركزى للتفاوضات المادية فى حياة العشوائيات.

ربما يبدو ذلك بالنسبة للمطلعين على أفكار "فوكو" صيغة مقلقة من الإدارة الحكومية الذاتية، وخليطا من المسح الذاتى والتعداد الذاتى ينطوى على عيوب دفينة؛ إلا أننى أرى أن هذه الصيغة من الإدارة الحكومية من أسفل، فى عالم فقراء المدن هى نوع من الإدارة الحكومية المضادة تذكيها وتدعمها العلاقات الاجتماعية للفقر المشترك، وإثارة المشاركة النشطة فى سياسة المعرفة، وانفتاحها الخاص للتصحيح من خلال أنماط أخرى من المعرفة العميقة والسياسة اليومية العفوية. إنها، باختصار، إدارة حكومية منقلبة على نفسها.

معارض السكن هى الأسلوب المنظم الثانى فى سياسات التحالف، والذى تواجه من خلاله النزعة البنيوية لعمليات المعرفة القائمة تحديا كبيرا، بل ربما يكون

سببا فى قلبها رأسا على عقب. حيث إن الجوانب المادية للمسكن – تكلفته، متانته، قانونيته، تصميمه...إلخ – تمثل أهمية وهمًا كبيرين فى حياة العشوائيات، فليس مستغربا أن تكون مكانا تتجلى فيه آثار عميقة لابتكارات وإبداعات قاعدية. مثلما هو الأمر بالنسبة لشئون أخرى كثيرة، تفترض الفلسفة العامة لمؤسسات ومصالح الدولة والمانحين، وحتى المنظمات غير الحكومية المعنية بالأحياء العشوائية، تفترض أن تصميم وتشييد وتمويل المساكن يتطلب مشاركة الخبراء والمهنيين المتخصصين من مهندسين ومعماريين ومقاولين ومَسَّاحين. "التحالف" يتحدى هذا الافتراض ويسعى دائما لأن يمتلك، بأسلوب تراكمى، كل المعرفة المطلوبة لبناء مساكن جديدة لأعضائه، الأمر الذى يتطلب بعض المفاوضات غير العادية فى "مومباى"، يشارك فيها المطورون والمقاولون، وتتضمن إنشاء تعاونيات قانونية من الفقراء، وتغييرات فى قوانين الإسكان، وأنماطا جديدة من أساليب وقوانين التمويل بين البنوك والمانحين والفقراء أنفسهم، ومفاوضات مباشرة تتناول مواد البناء والتكلفة والجداول الزمنية للإنشاءات. وفى "مومباى" دخل التحالف بالفعل مجال تطوير المساكن ويمكن أن نرى ثمار هذه الخطوة الجريئة فى ثلاثة مواقع رئيسية فى "مانكورد – ***Mankhurd***" و"داراڤى – ***Dharavi***" و"جاتكوپار – ***Ghatkopar***". من بين هذه النماذج، "تعاونية راچيف – إنديرا للإسكان فى داراڤى: ***Rajiv-Indira Housing Cooperative in Dharavi***"، التى نفذت مشروعا ضخما، يقف دليلا ماديا على قدرة الاتحاد على وضع الأسر التى ستشغل هذه المساكن فى القلب من عملية، تنطوى على عناصر عدة مثل القروض والتصميمات والموازنة والإنشاءات والجوانب القانونية. من الصعب المبالغة فى مدى صعوبة وتعقد مثل هذه المفاوضات التى تمثل تحديا حتى بالنسبة للأثرياء من المطورين، وذلك بسبب متاهة القوانين والإدارات والمصالح السياسية (بما فيها مصالح عالم الجريمة السرى) التى تجد أى مؤسسة إسكانية فى "مومباى" نفسها فيها.

معارض السكن جانب مهم من هذه العملية التى يتم فيها عكس اتجاه تدفقات الخبرة المتخصصة. فكرة إقامة معارض السكن بواسطة الفقراء ومن أجلهم فى "مومباى" تعود إلى سنة ١٩٨٦، ومنذ ذلك الحين يتم تكرارها فى غيرها من المدن الهندية، وأماكن أخرى كثيرة من العالم. هذه المعارض التى ينظمها التحالف وجماعات أخرى من ذوى التوجهات المشابهة، نموذج "للسطو الخلاق" على صيغة أرستقراطية- تم تطويرها تاريخيا لعرض السلع الاستهلاكية والمنتجات الصناعية الراقية - لصالح الفقراء.

هذه المعارض، لا تمكن الفقراء وبخاصة النساء الفقيرات من مناقشة تصميمات المساكن المناسبة لهم والتحاور بشأنها فحسب، بل إنها بالإضافة إلى ذلك، تمكنهم من مناقشة المهنيين والخبراء المختلفين بخصوص مواد البناء وتكلفة الإنشاءات والخدمات المختلفة. من خلال هذه العملية، تبلورت أفكار سكان العشوائيات أنفسهم عن المعيشة المناسبة والمساحة الكافية والتكلفة الواقعية، وبدءوا يفهمون أن إنشاء المساكن عن طريق المحترفين والمتخصصين ليس سوى امتداد منطقى لمجال خبرتهم الخاصة - وهى تحديدا إنشاء مساكن ملائمة بأرخص المواد وفى ظروف غير آمنة بالمرة. أصبح الفقراء قادرين على أن يروا أنهم كانوا دائما معماريين ومهندسين، وأن باستطاعتهم مواصلة هذا الدور فى بناء مساكن أكثر أمانا؛ وفى هذا السياق ظهرت ومازالت تظهر إبداعات وابتكارات كثيرة فى التصميمات وغيرها من الجوانب الفنية. هذه المعارض من ناحية أخرى ربما تكون أكثر أهمية، هى مناسبات سياسية تجمع بين أسر فقيرة ونشطاء من مدن مختلفة فى جو اجتماعى يتشاركون ويتبادلون فيه الأفكار، كما تتم فيه دعوة مسئولين رسميين من الدولة لقص أشرطة الاحتفاليات وإلقاء كلمات، يَدَّعُون فيها وصلا بهذه الممارسات القاعدية، وهكذا يزيدون من رصيدهم فى نظر البعض لأنهم يرفعون الكلفة بينهم وبين "الشعب"،وفى الوقت

نفسه يمنحون الأسر الفقيرة فى المنطقة قدرا من الشرعية فى نظر جيرانهم ونظر السلطات المحلية وأمام أنفسهم.

ومثل غيرها من الممارسات الرئيسية للتحالف، فإن معارض السكن ممارسات مهمة وشديدة الذكاء فى سياق هدم الثقافات الطبقية فى الهند. بالكشف عن كفاءتها بأسلوب علنى، وبالتوجه بخطابها إلى جمهور من نظرائهم وممثلى الدولة، والمنظمات غير الحكومية وأحيانا جهات التمويل الأجنبية، تدخل الأسر الفقيرة المشاركة إلى فضاء المخالطة الاجتماعية والاعتراف الرسمى والشرعنة، ويتم ذلك كله من خلال قدراتهم الخلاقة التى تعتبر أهم ما تكشف عنه هذه المعارض. هكذا يتولد رأس المال الفنى ورأس المال الثقافى على نحو تعاونى من هذه المناسبات، بما يدعم المزيد من الممارسات الجسورة لانتزاع مساحات من الفضاء والمجال العام كانوا محرومين منها أو مبعدين عنها؛ وهنا تعمل سياسة ظهور وتجل تقلب الظروف التى يكون فيها فقراء المدن غير مرئيين وكأن لا وجود لهم.

تسرى فى كل هذه الأنشطة نزعة تجاوز وانتهاك وبذاءة أحيانا، يتم التعبير عنها بلغة الجسد وأساليب الكلام والخطاب العام، حيث يدخل الرجال والنساء من أعضاء "التحالف" فى مزاح مستمر مع بعضهم البعض وحتى مع الدوائر الرسمية (وإن مع بعض الحرص من ناحية المضمون)، ولعل أبرز تجليات هذه الروح الكرنفالية ما نجده فى احتفالات دورات المياه (ساندداس ميلا – ***Sandas mela***) – ***toilet festivals*** – التى ينظمها "التحالف"، والتى تمثل ما يمكن أن نصفه بـ "سياسة الغائط – ***the politics of shit***"!!

لعل "إدارة المخلفات والنفايات البشرية"، كما يطلق عليها بتعبير مخفف وأقل وطأة، هى القضية الرئيسية التى تصل فيها كل مشكلة من مشكلات فقراء المدن إلى نقطة طرد واحدة، إن جاز التعبير. فى ظل الحالة المزرية والمستوى المتدنى للسكن، التى

يكابدها سكان العشوائيات فى المدن، والتى ربما لا يكون فيها أى درجة من الخصوصية، فى ظل هذه الحالة، يكون التغوط على مرأى من الآخرين قمة الذل والمهانة بالنسبة للراشدين أو الكبار. الأطفال لا يبالون، حتى سن معينة، إلا أنه لا أحد من الراشدين، رجلا كان أو امرأة يود أن يقضى حاجته علنا وفى وضح النهار. فى المناطق الريفية فى الهند تذهب النساء إلى الحقول فى الظلام، الرجال قد يذهبون بعد ذلك وربما مع بعض الاحتياطات التى تجعلهم مستورين عن الأعين (باستثناء مسافرى القطارات الذين اعتادوا رؤية الأجساد المقرفصة فى الحقول، وأوضاعهم متبادلة)؛ ولكن الواقع أن التغوط فى المناطق الريفية يتم فى إطار مختلف تماما من ناحية المكان والعلانية والعادات، عنه فى المدن حيث المشكلة أكثر خطرا.

التغوط حيث لا يوجد نظام جيد للصرف الصحى والتهوية وخطوط للمياه - مثلما هو الحال فى المناطق العشوائية - ليست مذلة ومهانة فحسب، بل إنه يهيئ الظروف لانتشار الأمراض التى تنتقل عن طريق المياه الملوثة، وعليه فهو خطر يتهدد الحياة. إحدى النكات اللاذعة بين فقراء المدينة فى "مومباى" تقول إنهم الوحيدون فى المدينة الذين لايمكنهم تحمل الإصابة بالإسهال! الطوابير أمام دورات المياه العامة القليلة طويلة جدا دائما، لدرجة أنه قد يكون على الشخص أن ينتظر لمدة تزيد عن الساعة حتى يحين دوره، أما الخدمات الطبية فمن الصعب أن تجدها. قضاء الحاجة وتدبير لوازم ذلك قضية رئيسية فى حياة العشوائيات باختصار؛ كما أن العيش فى بيئة من الروائح الكريهة والقاذورات والمجارى التى لايوجد فيها عزل محكم بين مياه الطهى ومياه الغسل والمياه الحاملة للغائط يضيف المزيد من الأخطار المادية على الصحة، بالإضافة إلى الأخطار الرمزية التى يجلبها قضاء الحاجة فى العلن.

"احتفاليات دورات المياه"، التى ينظمها التحالف فى كثير من المدن فى الهند محاولة ذكية لاستعادة هذا الفعل المهين والمذل وتحويله إلى صورة تنتظم الابتكار الفنى

والاحتفال الجماعى والحيلة الكرنفالية، مع مسئولين من الدولة والبنك الدولى وموظفين من الطبقة المتوسطة بشكل عام. فى "احتفاليات دورات المياه" لايتم عرض أو تدشين نماذج من "المراحيض"، وإنما دورات مياه عامة، تعمل مصممة بواسطة ومن أجل الفقراء، تتضمن نظما للاستخدام الجماعى والصيانة، مع توفر الشروط المثلى للأمان والنظافة. فى الوقت الحاضر مازالت هذه الوسائل محدودة النطاق ولم يتم بناء أعداد كبيرة منها تفى باحتياجات التجمعات والأحياء الفقيرة المكتظة بالسكان، إلا أنها تمثل على أى حال مظهرا آخر من مظاهر الابتكار والكفاءة التى يتم من خلالها قلب "سياسة" التغوط (إن جاز لنا خلط المجازات) رأسا على عقب، وتحويل المذلة والتضحية بالبشر إلى ممارسة للابتكار الفنى واحترامهم لأنفسهم.

هذا شىء لايمكن أن نقول سوى إنه ليس أقل من سياسة تقدير واعتراف من أسفل[10]، فعندما يكون على مسئول البنك الدولى أن يختبر مزايا دورة مياه عامة ويناقش فوائد هذا الأسلوب من اتخاذ التدابير اللازمة لمواجهة مشكلة التغوط مع أصحابها، تنقل حالة الفقر من مساحة العوز والمذلة إلى مساحة الذات. تمثل مسألة أو سياسة التغوط – كما بين "غاندى" من خلال جهوده لتحرير الطوائف الدنيا ممن كان يطلق عليهم "الهاريچان – ***Harijans***" من عبء جر عربات غائط الطائفة العليا – نقطة تقاطع تلتقى عندها شئون الجسد الإنسانى والكرامة الإنسانية والتكنولوچيا، وهى رابطة مركبة يعيد الفقراء تحديدها الآن بمساعدة حركات مثل "**التحالف**". فى الهند، حيث يمكن اعتبار المسافة بين المرء ومخلفات جسده بمثابة مؤشر افتراضى على التمييز الطبقى، يكتشف الفقراء الذين عاشوا طويلا "فى مخلفاتهم وغائطهم"، بالمعنى الحرفى، يكتشفون الآن الوسائل الكفيلة بصنع مسافة بينهم وبينها. معارض دورات المياه كشف وبيان عن هذا الأسلوب فى تناول مسألة الغائط، وهى بذاتها ملمح مادى بارز للديمقراطية العميقة.

فى يونيو ٢٠٠١، وفى اجتماع كبير عقد فى الأمم المتحدة احتفالا بمرور خمس سنوات على مؤتمر المستوطنات الإنسانية الذى عقد فى إسطنبول ١٩٩٦، قام التحالف وشركاؤه الدوليون ببناء نموذج لمنزل ونموذج لدورة مياه للأطفال فى بهو المبنى الرئيسى للمنظمة الدولية. النموذجان اللذان أقيما بعد جدال داخلى طويل بين "SDI" (الاتحاد الدولى لسكان التجمعات الفقيرة والعشوائيات - ***Shack/Slum Dwellers International***) ومقاومة رسمية من الأمم المتحدة، قام السكرتير العام "كوفى أنان - ***Kofi Annan***" بزيارتهما فى جو احتفالى، ترك انطباعا لا يمحى لدى مسئول المنظمة الدولية والمنظمات غير الحكومية الأخرى من الحاضرين. كان يحيط بالسكرتير العام جمع من النساء الفقيرات من الهند وجنوب أفريقيا يغنين ويرقصن وهو يتفقد نموذجى المنزل ودورة المياه المقامين فى قلب إمبراطوريته البيروقراطية. كانت لحظة سحرية فائقة، محملة بالإمكانيات بالنسبة للتحالف وللسكرتير العام وهما مهمومين معا بسياسة الفقر العالمى. هذه المسألة سوف يتم تناولها على نحو أكثر تفصيلا فى الفصلين التاسع والعاشر. معارض السكن ودورات المياه، أيضا، يمكن أن تقام وأن تنقل وأن يعاد فكها وتركيبها فى أى مكان، وبذلك ترسل رسالة مفادها أن كل الفضاءات، علا شأنها أو تواضع، يمكن أن تكون مجالا لإبداع الفقراء وتصوراتهم.

هذه الممارسات المنظمة يدعم بعضها البعض، فعمليات المسح الذاتى تشكل الأساس للمطالبة بمساكن جديدة وتبرر إقامة معارض للنماذج المتصورة، فالنماذج التى لا يظهر فيها اهتمام حقيقى بدورات المياه لا معنى لها. كل من هذه الوسائل يفيد من معرفة الفقراء التى ترفد خبرة المحترفين، وتكفر عن الامتهان والإذلال من خلال سياسة الاعتراف والتقدير، وتمكن من تعميق الديمقراطية بين الفقراء أنفسهم، كما أنها بمثابة دراما عامة يتم فيها إحياء وتجسيد أخلاقيات التعاون والإنقاذ وسن سوابق

يهتدى بها. على هذا النحو تشكل الكلمات والأفعال كل منها الآخر بما يسمح بدرجة من المساواة فى مجال المعرفة ويحول مشاهد العار إلى دراما احتواء، ويساعد الفقراء على شق طريقهم فى المجال العام والمواطنة المرئية دون اللجوء إلى المواجهة المفتوحة والعنف العام.

الأفق الدولى

تمر شبكات واتحادات المنظمات غير الحكومية القاعدية العابرة للحدود القومية، التى تتبنى وتناصر قضايا معينة، تمر بعملية مستمرة لتدويل نفسها، وذلك بخلق شبكات للعولمة من أسفل. مثل هذه الشبكات قامت مؤخرا بالتعبئة والحشد فى "سياتل" و"براغ" و"جوتبورج" و"واشنطن دى سى"، ولكنها كانت مشهودة لفترة ما فى صراعات عالمية حول قضايا النوع، والبيئة، وحقوق الإنسان، وعمالة الأطفال، وحقوق الثقافات الأصلية؛ ومؤخرا هناك جهد كبير، مجددا، للتشبيك والربط بين النشطاء القاعديين فى مجالات مختلفة مثل العنف ضد المرأة، وحقوق اللاجئين والمهاجرين، واستغلال المؤسسات متعدد الجنسية للعمالة الرخيصة، ومطالبات الشعوب الأصلية بحقوقها فى الملكية الفكرية، وإنتاج واستهلاك وسائط الاتصال الجماهيرى، والتوسط بين المقاتلين فى الصراعات الأهلية، وغيرها من القضايا. السؤال الأساسى بالنسبة للكثير من هذه الحركات هو: كيف يمكن أن تكون منظمة عابرة للحدود القومية دون التضحية بمشروعاتها المحلية؟ عند الانتهاء من بناء شبكات عابرة للحدود القومية، ما أهم مقدراتها ونقاط قوتها وما هى أهم العراقيل والمعوقات فى طريقها؟ ثم على مستوى سياسى أعمق، هل يمكن احتواء حركة رأس المال وتكنولوچيا المعلومات الجديدة، وجعلها مسئولة وقابلة للتفسير أمام أفكار وأهداف المشروعات الديمقراطية المحلية؟ بعبارة أخرى، هل يمكن أن يكون هناك

شكل جديد من الحكم أو الإدارة العالمية الرشيدة يوازن بين سرعة رأس المال، وقوة الدول، والطبيعة المحلية المتأصلة للديمقراطيات الموجودة بالفعل؟

هذه الأسئلة تتجاوز نطاق هذا الفصل، وعليه فسوف نترك التحليل التفصيلي للجهود المبذولة لعولمة هذه الشبكة النشاطية من أسفل وغيرها من الشبكات الأخرى المشابهة، لفرصة أخرى، بيد أنه سيكون من المناسب تقديم لمحة سريعة عن هذا السياق العالمي. "التحالف"، على مدى أكثر من عقد، جزء مهم من شبكة عابرة للحدود القومية، معنية بـ"التعليم الأفقي" والمشاركة والتبادل. هذه الشبكة بصيغتها الرسمية (كمنظمة أو اتحاد دولي لسكان التجمعات الفقيرة والعشوائيات - ***SDI***) التي اتخذتها في ١٩٩٦، تضم اتحادات - ***federations*** في أربع عشرة دولة منتشرة في أربع قارات، أما العملية التي أسفرت عن هذا الشكل الرسمي فتعود إلى منتصف الثمانينيات؛ ويبدو أن الروابط بين اتحادات الفقراء في جنوب أفريقيا والهند وتايلاند، كانت هي العامل الأكثر أهمية في بناء هذه التبادلات القاعدية تدريجيا، وإلى حد كبير مازال الأمر كذلك إلى الآن. من أهم هذه التبادلات، الزيارات التي تقوم بها مجموعات من سكان التجمعات الفقيرة أو العشوائيات لمستوطنات وأماكن إقامة بعضهم، وتقديم وتبادل المشورة والرأي، والمشاركة في التجارب الحياتية وتبادل الأساليب والخطط. هذا الأسلوب في التبادل يعتمد على نموذج للرؤية والاستماع أكثر مما هو للتعليم والتعلم، على تشارك المعلومات والتجارب أكثر مما هو على محاولة فرض ممارسات قياسية، بكلمات رئيسية هي: العرض، الاستكشاف، الخيارات؛ وكثيرا ما تتضمن هذه الزيارات التي تقوم بها مجموعات صغيرة لمدينة أخرى، سواء في نفس المنطقة أو خارجها، كثيرا ما تتضمن انهماكا مباشرا في المشروعات الجارية لدى الجماعة المضيفة؛ ويتنوع ذلك بين مشروعات جمع القمامة في الفيلبين وحفر المجاري في باكستان، إلى الأنشطة الادخارية التي تقوم بها النساء في جنوب أفريقيا ومعارض السكن في الهند.

الآن، تعمل هذه التبادلات الأفقية على أربعة مستويات، فهى أولا: توفر نظيرا دوارا لبناء الديمقراطيات العميقة محليا. بزيارة واستضافة نشطاء معنيين بمشكلات مماثلة، تكتسب المجتمعات والجماعات منظورا مقارنا، كما توفر درجة من الشرعنة للجهود الخارجية. هكذا، يجد زعماء الحركات النشاطية، الذين يناضلون من أجل الحصول على الاعتراف وعلى مكان فى مجتمعاتهم المحلية، يجدون أنفسهم قادرين على لفت الانتباه الرسمى والإعلامى فى دول ومدن أخرى إلى نضالهم المحلى. وجودهم كزائرين يعتبر مصادقة على رسالتهم، كما أن قيامهم بمثل تلك الزيارات كأعضاء فى منظمة أو فيدرالية لها صفة الدولية، يعمق هذه الصورة، وما يحدث فى الواقع هو أن السياسيين المحليين لا يستشعرون خطورة من قبل الزائرين أكثر مما هم من قِبَلِ نشطائهم، وأحيانا يكونون أكثر انفتاحا للأفكار الجديدة لأنها آتية من الخارج.

ثانيا: الزيارات الأفقية التى تنظمها الاتحادات الفيدرالية أصبحت تحمل، على نحو متزايد، موافقات منظمات وجهات تمويل عالمية مثل البنك الدولى، ووزارات تنمية، ومؤسسات خيرية من هولندا وإنجلترا والولايات المتحدة وألمانيا، كما تضم فاعلين سياسيين ومتبرعين للأعمال الإنسانية. هذه الزيارات التى يفكر فيها وينظمها الفقراء فى مجتمعاتهم وفضاءاتهم العامة تصبح بمثابة إشارات للسياسيين المحليين بأن الفقراء أنفسهم لهم صلات وارتباطات كوزموبوليتانية، وهو عامل يدعم موقفهم ويضاعف من مكانتهم فى المفاوضات السياسية المحلية.

ثالثا: الفرص التى تهيئها هذه التبادلات للقاءات مباشرة ووجها لوجه بين القيادات الرئيسية فى "مومباى" و"كيپ تاون" و"بانكوك" على سبيل المثال، تمكنهم من التقدم على نحو أكثر سرعة على طريق وضع خطط استراتيجية بعيدة المدى، للتمويل وبناء القدرة وما يطلقون عليه زيادة رقعة انتشار نشاطهم، وهو ما يعتبر الآن الهدف الرئيسى بالنسبة لهم. أى إنهم بعد أن يكونوا قد أتقنوا تنفيذ أشياء معينة على

نطاق ضيق، تملؤهم الحماسة لتوسيع نشاطهم، بالبحث عن أساليب جماعية للتصدى للمشكلات المشتركة بين سكان العشوائيات فى مدن مختلفة؛ وفى تحرك مواز، يستكشفون كذلك أساليب جديدة للتعجيل أو زيادة معدل السرعة، ما يعنى اختصار الوقت اللازم لوضع الاستراتيجيات موضع التنفيذ فى مختلف المواقع على مستوى الدولة والمدينة.

على أن هناك من الدلائل ما يشير إلى أن التعجيل والإسراع عن طريق التعلم الأفقى، أسهل نوعا ما من زيادة رقعة الانتشار، ودعما لهذا الهدف الأخير، تعمل قيادات الـ"*SDI*" المركزية جاهدة لبناء آلية تمويل عابرة للحدود القومية، يمكن أن تقلل من درجة اعتماد الاتحادات الفيدرالية على المصادر التعددية والخاصة القائمة، وربما بوضع عملية التمويل طويل المدى فى يد الـ "*SDI*" وذلك لكى تحرر أعضاءه أكثر، من أجندات مخططى المشروعات والمانحين والدول، وغيرهم من الفاعلين الآخرين الذين قد لاتتطابق أهدافهم مع أهداف فقراء المدن مطلقا. عناصر مثل هذه الآلية بين أعضاء الـ "*SDI*" فى جنوب أفريقيا وتايلاند، إلا أن الهيكل لم يتم بعد على مستوى عالمى كامل، الأمر الذى يتطلب من قياداته الحالية أن تواصل جهودها بالمزيد من التعاون السياسى والاستعداد للتفاوض ووضوح الرؤية فيما بينهم وفى حوارهم مع جهات التمويل الرئيسية فى معركتهم ضد الفقر فى مدن العالم. إن هدف إنشاء صندوق عالمى للتمويل تديره شبكة من النشطاء لمكافحة الفقر، هو الامتداد المنطقى لسياسة الصبر المصحوبة بسياسة للرؤية والتمكين الذاتى، وهى سياسة متخذة بشكل مباشر ضد سياسات الإحسان والتدريب والتصورات التى طالما اعتبرت حلولا قياسية؛ وحيث إنها كذلك، فهى تمثل رهانا هائلا على قدرات الفقراء على خلق آليات كبيرة وسريعة ويمكن الاعتماد عليها لتغيير الظروف المؤثرة عليهم عالميا. إن اقتراح آلية تمويل مشتركة تفتح المجال العام أمام رؤية جديدة لمعادلة الموارد المادية والمعرفة

بعملية واحدة. التنظيم الذاتى لهذه الشبكة يسير على قدم وساق وهو يمثل تجربة مستمرة فى العولمة من أسفل وفى الديمقراطية العميقة.

رابعا وهو الأهم، أن المستوى الذى تعمل به الحركة بين الوحدات المحلية والقومية داخل الـ "*SDI*" هو مستوى تداول الحوار النقدى الداخلى. عندما يلتقى أعضاء الـ "*SDI*" فى مواقع بعضهم البعض (إلى جانب لقاءاتهم فى مناسبات أخرى كما حدث فى لندن أو نيويورك أو هاجو)، تكون أمامهم الفرصة لطرح أسئلة مهمة حول الاحتواء والصلاحيات والتراتبية والجسارة أو السذاجة السياسية، فى المنظمات المضيفة، المحلية والإقليمية، وذلك لأن أدوارهم باعتبارهم غرباء لا ينتمون إلى المكان تمكنهم من طرح أسئلة صريحة أو تساؤلات قد تبدو غير مقبولة لو أنها طرحت من جانب دوائر أقرب.

من المتحكم فى الأمور المالية؟ لماذا لايوجد عدد أكبر من النساء فى الاجتماعات؟ لماذا تتوددون للمسئولين فى المدينة رغم أنهم يضطهدونكم؟ كيف تتصرفون فى حال الاختلاسات فى السلف الصغيرة؟ من يقوم، فعلا، بالعمل؟ من أكثر المستفيدين من السفر إلى الخارج؟ لماذا نقيم فى فندق وأنتم فى فندق آخر من مستوى مختلف؟ لماذا بعض الفقراء فى مدينتكم معكم وآخرون ضدكم؟ لماذا بدأت جماعات الادخار لديكم فى الانهيار؟ هل أنتم راضون عن هذا الرئيس أو ذاك؟ هل هناك من هو أصغر من المنصب الذى يشغله؟ هل بدأنا ندخل فى شراكات تخذلنا على المدى الطويل؟ عندما نوافق على أجندة دولية، فمن هو الشريك الوطنى الذى يضعها بالفعل؟ إلى أى مدى يمكن أن نثق فى مؤسسات بعضنا البعض فيما يتعلق بالشركاء والاستراتيجيات والأولويات؟

ما سبق، أمثلة من الأسئلة الشكسة التى يمكن أن يطرحها زائرون مخلصون ولكنهم متشككون، وعادة تتم الإجابة عنها بكل صراحة من قبل المضيفين المحليين،

وفى حال ما إذا جاءت الإجابات ضعيفة أو غير مقنعة، تظل الأسئلة تتردد فى الدوائر المحلية لفترة طويلة بعد أن يكون الزائرون قد عادوا إلى ديارهم الأصلية. هذه الانتقادات المتبادلة أساس مفيد وجزء مهم من العولمة من أسفل، كما أن الزيارات - والاتصالات التى تتم عبر البريد الإلكترونى - تمثل بعدا آخر إذ من خلالها تتم تسوية الاختلافات الناجمة عن الانتقادات الحادة. الشبكة العالمية بين المجتمعات الفقيرة تكشف عن أنها، من بين أشياء أخرى - مصدر مستمر للتساؤلات بشأن النظرية والتطبيق والشكوك والتواقفات المؤقتة؛ ولكن مجيئها من على البعد يجعلها تبدو أقل حدة عن مثيلتها الصادرة عن خصوم محليين، وفى الوقت نفسه فإن مجيئها من جماعات فقيرة مثلها يجعل من الاهتمام بها ضرورة أخلاقية لايمكن تجاهلها.

هذا الاعتبار الأخير، هو الذى يسمح لنا بالعودة إلى العلاقات بين المخاطرة والإبداع والعمق فى التجارب الديمقراطية للتحالف وشبكته العالمية أو الـ "*SDI*". "التحالف" أو الشبكة العابرة للحدود القومية الذى هو جزء منها، ينتمى إلى مجموعة من الفاعلين غير الحكوميين قرروا أن يختاروا أشكالا مختلفة من الشراكة مع فاعلين آخرين أكثر قوة ونفوذا - بما فى ذلك الدولة ومستوياتها وتجسيداتها المختلفة - لكى تحقق أهدافها: الحصول على مساكن آمنة وبنية أساسية مدينية للفقراء، فى مومباى، وفى مناطق أخرى من الهند وغيرها. باختيار سياسة الشراكة، فإن مثل هذه الحركات تتعهد عدة مخاطر، وعن وعى كامل. إحدى هذه المخاطر هو احتمال ألا يكون لدى شركائهم نفس أو بعض الأهداف الأخلاقية. الخطر الثانى هو عدم استخدام تعبئة وحشد بعض الجماعات الفقيرة فى المدن (وهو ما لا يتحقق بسهولة) كرأسمال سياسى فى ترتيبات الشراكة، فى مقابل المواجهة والعنف.

على أن هناك مقامرة أخرى متضمنة فى هذه الاستراتيجية، وهى احتمال أن يقتنع عالم الهيئات العالمية متعددة الأطراف والمانحين من دول الشمال والحكومات

الغربية، بأن الفقراء هم أفضل من يقود زمام الحلول المشتركة لمشكلات الفقر. المعرض للخطر هنا هو كل الطاقة المستثمرة فى تأسيس سوابق للشراكة على كل المستويات بدءا من الحى الصغير فى المدينة وانتهاء بالعالم. المردود المأمول هنا هو أن الفقراء أنفسهم بمجرد تعبئتهم وتمكينهم من خلال مثل تلك الشراكة، سيكونون أكثر قدرة من الجهات الأخرى المرشحة عادة لذلك – السوق أو الدولة أو عالم تمويل التنمية – على التوسع والتعجيل باختفائهم كفئة عالمية؛ وفى آخر الأمر فإن ذلك رهان سياسى على العلاقة بين نشر وتداول المعرفة والموازنة المادية، وعن أفضل السبل للإسراع بها.

بخلق هذا الرهان، فإن جماعات النشطاء مثل "التحالف" فى "مومباى" ونظرائه العالميين، يحاولون جاهدين كذلك إعادة تعريف أسلوب الحكم والإدارة الحكومية، فهم يتداخلون مع شركائهم على أساس غرض معين مستغلين – على نحو خاص – تشتت الدولة بطبيعتها كجهاز من كيانات محلية وإقليمية وقومية، بهدف الدفع بأهدافهم بعيدة المدى وتكوين شراكات متعددة الجوانب؛ يضاف إلى ذلك أن فى دولة مثل الهند، حيث تخفيض نسبة الفقر مبدأ توجيهى من مبادئ الدستور القومى وتراث الإصلاح الاجتماعى والخدمة العامة، من صلب القومية نفسها، يمكن أن يكون التحالف بمثابة الضمير، ولكن حتى آنذاك، فإنه يراهن على الجانبين – تفاديا للخسارة – من خلال ممارسات "البناء على" و"المشاركة" و"تعظيم" المعرفة – ممارسات استراتيجية تقوى من قبضته على الموارد العامة.

خاتمة: الديمقراطية العميقة

إحدى مفارقات الديمقراطية الكثيرة هى أنها منظمة بحيث تعمل فى حدود الدولة – الأمة، من خلال أجهزة التشريع والقضاء والحكومات المنتخبة، لتحقيق

صورة أو أخرى من الصالح المشترك أو الإرادة العامة؛ إلا أن قيمها لايكون لها معنى إلا عند تصورها واستخدامها بشكل شامل، أى عندما يمكن الوصول إليها عالميا؛ وعليه فإن مؤسسات الديمقراطية وقيمها الأساسية تقوم على تناقض. هذا التناقض يطفو على السطح عندما تظهر مسامية الحدود القومية وقابليتها للنفاذ منها ويصبح احتكار الحكومات الوطنية لنظام الحكم العالمى محصنا على نحو متزايد.

الجهود المبذولة لتقنين أو إحياء المبادئ الديمقراطية اتخذت شكلين فى الفترة التالية لعام ١٩٧٠، التى يتفق كثيرون على أنها تمثل بداية العولمة (أو المرحلة الحالية من العولمة لمن يرغبون فى تسجيلها على مدى التاريخ الإنسانى كله). أحد الشكلين هو استغلال سرعة الاتصالات واكتساح الأسواق العالمية، لإجبار الحكومات الوطنية على إقرار المبادئ الديمقراطية العامة داخل تشريعاتها، والكثير من سياسات حقوق الإنسان يأخذ هذا الشكل. الشكل الثانى أكثر مرونة ودونكيشوتية، وهو ما أصفه هنا، وهو يمثل محاولة لإنشاء ما يمكن أن نطلق عليه "ديمقراطية بلا حدود"، على غرار التشابه التقريبى مع التضامن الطبقى العالمى كما كان يتصوره خيال دعاة الاشتراكية الدولية فى أوجها. هذا الجهد هو ما أحاول التنظير له بلغة الديمقراطية العميقة.

"الديمقراطية العميقة"، وبحسب المدلول اللفظى للمصطلح، توحى بـ "جذور" و"مرتكزات" و"قرب" و"محلية"، وكلها تداعيات مهمة. معظم هذا الفصل جاء محملا بقيم واستراتيجيات لها هذه الصفة، وهى عن أمنيات ديمقراطية تقليدية مثل الاحتواء والمشاركة والشفافية والمسئولية كما هى مصاغة فى إطار تكوين نشط، إلا أننى أود أن أوحى بأن الامتداد الجانبى لمثل هذه الحركات – جهودها لبناء شبكات عالمية أو ائتلافات متينة مع نظرائها عبر الحدود القومية – هى كذلك جزء من "عمقها".

هذا البعد الجانبى أو الأفقى الذى ألمحت إليه مـن زاويـة أنـشطة الـ "*SDI*"، يسعى إلى تعاون وتبادل بين الجماعات والمجتمعـات الفقـيرة تقـوم عـلى "الاسـتعداد للتحالف". إلا أن ما يعطى هذه السياسة العابرة للحدود عمقها ليس مجرد منطقها فى نشر أفكار الادخار والإسكان والمواطنـة والمـشاركة "بـلا حـدود" وخـارج متنـاول الدولة أو أنظمة السوق. العمق كذلك يمكن أن نجده فى حقيقة مهمة وهى أن نجاح انتشار هذا النموذج فى أى مكان، يخلق مجتمعات وجماعات فقيرة قادرة على الـدخول فى شراكات مع كيانات أكثر قوة – مدينية وإقليمية وقومية ومتعددة الأطراف – تزعم أنها معنية بمسائل الفقر والمواطنة. بهذا المعنى الثـانى فـإن مـا تنتجـه هـذه الحركـات الأفقية هو مجموعة من الشركاء الأقوى والأعمق ارتباطا بالمجتمع، لكيانات مؤسسية تتعهد تحقيق ديمقراطية شاملة وتخفيض معدلات الفقر؛ وهذا بدوره يزيد مـن قـدرة هذه المجتمعات على أداء أكثر قوة كأدوات للديمقراطيـة العميقـة فى الإطـار المحـلى. تزداد دورات التفاعل قـوة وثـراء – الرأسـى منهـا (محـلى/ قـومى) والأفقـى (عـابر للحـدود/ عـالمى) – مـن خـلال عمليـة النقـد التـى يمارسـها أعـضاء أى جماعـة فى التحالف، فى سياق التبادل والتعلم عن الديمقراطية الداخلية لدى كل منهم. وهكذا، فإن النقد والحوار الداخلى، والتبادل الأفقى والتعلم، والتعاون الرأسى والتشارك مع شخصيات ومنظمات قوية، كل ذلك يشكل سلسلة من العمليـات المتبادلـة، وهكـذا يصبح العمق والتمدد الجانبى ودوائر متـصلة تنـساب عـلى امتـدادها اسـتراتيجيات دعم الفقراء.

هذا الشكل من الديمقراطية العميقة، المرتكز الرأسى لـ ديمقراطية بلا حـدود، لايمكن أن نفترض أنه سيكون تلقائيا أو سهلا أو بمنأى عن الانتكاسات، ومثل كـل الممارسات الديمقراطية الجادة، لايتم إنتاجه على نحو آلى، إذ إن له شروطا خاصة لكى يكون ممكنا، وظروفا ينمو فيها أو يضعف أو يفسد. دراسة هذه الشروط والظروف –

التى تتضمن مستلزمات مثل القيادة والـروح المعنويـة والمرونـة والتمكـين المـادى – تتطلب المزيد من دراسات الحالة لحركات ومنظمات بعينها؛ وبالنسبة للمهتمين بقضايا الفقر والمواطنـة، يمكـن أن نبـدأ بالتـذكير بـأن أحـد الـشروط الأساسـية لإمكانيـة الديمقراطية العميقة، هو القدرة على مواجهة الضرورة بالصبر.

هوامش الفصل الثامن

(1) A. Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimentions of Globalization," Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(2) M. Castells, "The Rise of the Network Society", Cambridge, MA: Blackwell, 1996;

A. Giddens, "Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives," New York: Routledge, 2000;

D. Held, "Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance", Stanford: Standard University Press, 1995;

J. Rosenau, "Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World," Cambridge University Press, 1997.

(3) S. Sassen, "Spatialities of the Global: Elements for a Theorization", Public Culture, 2000, 12 (1), 215- 32.

(4) A. Appadurai and J. Holston, "Introduction: Cities and Citizenship", in J. Holston, ed., Cities and Citizenship", Durham: Duke University Press, 1999.

(5) J. Habermas, "Legitimation Crisis," T. McCarthy, trans., Boston: Beacon, 1975.

(6) M.E. Keck and K. Sikkink, "Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics," Ithaka: Cornell University Press, 1998.

(7) S. Pendse, "Toilm Sweat and the City", in S. Patel and A. Thorner, eds., "Bombay: Metaphor for Modern India", Bombay: Oxford University Press, 1995.

(8) J. Bindé, "Toward an Ethics of the Future", Public Culture, 2000, 12(1), 51-72.

(9) M. Foucault, "Governmentality", in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, eds., "The Foucault Effect: Studies in Governmentality," Chicago: University of Chicago Press, 1979.

(10) C. Taylor, "Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay," Princeton University Press, 1992.

الفصل التاسع

القدرة على الطموح:

الثقافة وشروط الاعتراف الاجتماعى

الحجة

يسعى هذا الفصل من الكتاب لتقديم طرح جديد لسؤال مهم هـو: مـا الـذى يجعل الثقافة شأنا مهما؟ أو لنسأل بشكل آخر: ما أهمية الثقافة بالنسبة للتنمية وخفض معدلات الفقر؟ وأعتقد أن الصياغة الثانية للسؤال تحدده وتعمقـه فى الوقـت نفـسه. الإجابة، هى أن الأفكار الخاصة بالمستقبل، مثلهـا مثـل الكثـير مـن الأفكـار المتعلقـة بالماضى، مغروسة فى الثقافة وأن الأخيرة هـى التربـة التـى تحتـضنها وتترعـرع فيهـا. هكذا، إذن، بتقوية القدرة على الطموح باعتبارها قدرة ثقافية، وبخاصة بـين الفقـراء، يمكن أن يجد منطق التنمية ذو التوجه المستقبلى حليفا طبيعيا، كما يمكن أن يجد الفقراء مصادر الخبرات المطلوبة لمواجهة وتغيير ظروف فقرهم. هذه الحجة تأتى على العكس من توجه راسخ عن التعارض بين الثقافة والاقتصاد، بيد أنهـا تطـرح أساسـا جديـدا يمكن أن يعتمد عليه صناع السياسة للإجابة عن سؤالين رئيسيين: لماذا تعتـبر الثقافـة قدرة (تستحق البناء والتقوية) وما الأساليب الملموسة لتقويتها؟

تجاوز التعريفات

لا نحتاج لتعريف جامع آخـر للثقافـة، بقـدر مـا نحـن فى حاجـة إلى تعريـف للسوق، ففى الحالتين أوردت المراجع والكتب الدراسية مختلف التغيرات التـى تمـت

على مدى القرن، واتخذت فيها الأنثروپولوچيا والاقتصاد شكلها المنهجى كمجالات أكاديمية؛ ولم يكن لدى هواة صياغة التعريفات الكثير ليقولوه فى هذا السياق فحسب، بل كانت هناك بالإضافة إلى ذلك عمليات تصفية وتدقيق وتقدم أكاديمى حقيقية فى المجالين (الأنثروپولوچيا والاقتصاد). تعريفات اليوم أكثر تواضعا وأكثر نفعا، وغيرها يمكن أن يبين لنا، على نحو أوضح، ما نعنيه حقا عندما نتكلم عن الأسواق، إلا أن تناولى هنا منصب على الجانب الثقافى من المعادلة.

التعريفات العامة للثقافة تغطى، على نحو ملائم، مساحات كبيرة تتنوع بين أفكار عامة عن عملية الإبداع الإنسانى والقيم، وأمور تتعلق بالهوية الجمعية والتنظيم الاجتماعى، وأمور خاصة بالوحدة الثقافية والملكية والتراث والآثار والتعبير. الحقيقة البدهية وراء هذه الشبكة الواسعة هى أن ما تكسبه فى المجال، تخسره على الأجناب. فى هذا الفصل، لا أنكر المتضمنات الإنسانية الواسعة للشكل الثقافى والحرية والتعبير، ولكننى أركز على مجرد بعد واحد للثقافة – توجهها نحو المستقبل – وهو أمر لم يحدث أن تمت مناقشته بشكل واضح، رغم أن توضيحه يمكن أن يكون له متضمنات جذرية بالنسبة للفقر والتنمية.

بتناولنا للثقافة على هذا النحو، فإننا نسير عكس بعض المفاهيم المضادة الراسخة. على مدى أكثر من قرن، كان النظر إلى الثقافة يعتبرها شأنا "ماضويا"(*) – حيث الكلمات المفاتيح هنا هى "العادات" و"التقاليد" و"الأعراف" و"الموروثات". من الناحية الأخرى، يتم النظر إلى التنمية بلغة المستقبل – حيث الكلمات المفاتيح هى "الخطط" و"الآمال" و"الغايات" و"الأهداف". هذا التعارض سمة لصيقة بتعريفاتنا، كما أنه معوق. على الجانب الأنثروپولوچى، يظل المستقبل عنصرا غريبا بالنسبة لمعظم النماذج الأنثروپولوچية فى الثقافة بالرغم من التطورات الفنية المهمة فى

(*) ينتمى إلى الماضى – ***A Kind of pastness***. (المترجم)

فهم الثقافة. بالغياب، ولأسباب مستقلة، أصبح الاقتصاد هو علم المستقبل، عند النظر إلى البشر باعتبارهم كائنات لها مستقبل، تصبح الكلمات المفاتيح مثل "الاحتياجات" و"الضروريات" و"التوقعات" و"الحسابات"، من صميم خطاب الاقتصاد. باختصار، العنصر الثقافى الفاعل عنصر "ماضوى"، من صنع الماضى، أما العنصر الاقتصادى الفاعل فهو عنصر "مستقبلى" ينتمى إلى المستقبل. هكذا من البداية، تكون الثقافة فى تعارض مع التنمية، مثلها التراث فى تعارض مع الجدة – *newness* – والعادة مع الحساب، وليس من الغريب إذن أن تعتبر تسع من كل عشر دراسات، عن التنمية، الثقافة مشكلة أو عبئا ثقيلا يعطل حركة التغيير الاقتصادى المخطط.

من المعتاد أن ينحو علماء الأنثروبولوچيا باللائمة على الاقتصاديين بهذا الخصوص وأن يتهموهم بعدم الرغبة فى توسيع رؤاهم فى تناولهم للشأن الاقتصادى ووضع الثقافة فى الاعتبار، إلا أن عليهم أن يتناولوا مفهومهم المركزى على نحو أكثر عمقا وجدية، وهنا بالتحديد يبرز سؤال المستقبل.

الحقيقة أن معظم أساليب تناول واستشراف الثقافة لا يتجاهل المستقبل، ولكنه يتعرض له بشكل غير مباشر، عندما تتحدث عن المعايير والقواعد والمعتقدات والقيم باعتبارها مركزية بالنسبة للثقافات ومتصورة كخطط محددة ومركبة للحياة الاجتماعية؛ ولكن بعدم تطوير متضمنات معايير المستقبلية كقدرة ثقافية، فإن هذه التعريفات تجعل الفهم السائد للثقافة محصورا فى إطارها الماضوى. حتى المحاولات الحديثة المهمة، وبخاصة المرتبطة باسم "پيير بورديو – *Pierre Bourdieu*"[(1)]، لكى يقرن بين الممارسة والاستراتيچية والحساب وبُعد جدلى قوى والفعل الثقافى، هذه المحاولات لقيت هجوما حادا لكونها بنيوية إلى حد كبير (أى إنها شكلية وجامدة) من ناحية، ومفرطة فى نزعتها الاقتصادية من ناحية أخرى؛ كما أن ما يسمى بـ نظرية

"الممارسة" فى الأنثروبولوچيا، لايتناول مباشرة كيفية تشكل الآفاق الجمعية وكيف تشكل أساسا للطموحات الجمعية التى يمكن اعتبارها ثقافية.

لقد حدثت تطورات رئيسية قليلة فى الجدال الأنثروبولوچى حول الثقافة، وهى أساس يعتمد عليه الاهتمام الرئيسى لهذا الفصل. التطور الأول هو نفاذ البصيرة الذى نجده فى اللغويات البنيوية منذ "سوسير – *Saussure*"، الذى يرى أن التماسك الثقافى ليس موضوع عناصر مستقلة، كل منها قائم بذاته، وإنما هو موضوع تلك العلاقات بين العناصر، والفهم البصير المرتبط بذلك وهو أن تلك العلاقات نظامية وتوليدية. حتى علماء الأنثروبولوچيا المختلفين بقوة مع "ليڤى شتراوس – *Lévi-Strauss*" وكل ما تفوح منه رائحة التشابه اللغوى فى دراسة الثقافة، يسلمون بأن عناصر النظام الثقافى ليس لها معنى إلا فى علاقتها ببعضها، وبأن هذه العلاقات النظامية، مشابهة بدرجة ما لتلك التى تجعل اللغات خاضعة لنظام ومنتجة على نحو خارق. التطور المهم الثانى فى النظرية الثقافية هو فكرة أن اللاتوافق (بأى درجة) جزء لا يتجزأ من الثقافة، وأن وجود ثقافة مشتركة لم يعد ضمانا لتوافق كامل، أكثر مما هو منبر مشترك فى العرف الديمقراطى.

قبل ذلك بوقت طويل فى تاريخ هذا العلم، كانت تتم دراسة هذا التشارك غير الكامل باعتباره القضية الرئيسية فى الدراسات الخاصة بالأطفال والمخالطة الاجتماعية (أنثروبولوچيا التنشئة الثقافية)، وكان ذلك يستند إلى الحقيقة المعروفة وهى أن الأطفال يصبحون حاملى ثقافة من خلال طرق معينة من التعليم والتهذيب. هذه الرؤية النافذة تعمقت واتسعت من خلال العمل فى مجالات النوع (من حيث الذكورة والأنوثة) والسياسة والمقاومة، على مدى العقود الثلاثة الأخيرة، وبخاصة من خلال أعمال لعلماء مثل "چون" و"چين كوماروف – *John and Jean Comaroff*" و"چيمس سكوت – *James Scott*" و"شيرى أورتنر – *Sherry Ortner*"،

وكثيرين غيرهم.[2] التطور المهم الثالث فى الفهم الأنثروپولوچى للثقافة هو الاعتراف بأن حدود الأنظمة الثقافية سَرِبَة(*) غير محكمة، وأن المرور والتناضح والنفاذ هى القاعدة وليست الاستثناء. الآن، هذا الضرب من التفكير هو الذى يرفد أعمال بعض كبار المنظرين للأبعاد الثقافية للعولمة[3]، الذين يبرزون الامتزاج والتباين والتنوع والتعددية كملامح رئيسية للثقافة فى عصر العولمة. إن أعمالهم تذكرنا بأن أى ثقافة، سواء فى الماضى أو الحاضر، ليست جزيرة منعزلة بذاتها، سوى فى خيال المراقب. لقد كانت الثقافات دائما، ومازالت فى حالة تفاعل متبادل بدرجة ما.

كل من هذه التطورات فى مجال الأنثروپولوچيا مصحوب بالطبع بعدد كبير من الهوامش والتعليقات والمجادلات والدعاوى التى لا تتوقف، (كما لابد أن يكون عليه الحال فى أى مبحث أكاديمى جاد)؛ ومع ذلك لا يمكن أن يتجاهل أى فهم رصين معاصر تلك الأبعاد الرئيسية الثلاثة: العلاقية(**) (بين المعايير والقواعد والقيم والمعتقدات...إلخ) اللاتوافق بدرجة ما فى إطار التوافق (خاصة فيما يتعلق بالمهمشين والفقراء، وعلاقات النوع وعلاقات القوى بشكل أكثر عمومية)، والحدود الضعيفة (المشهودة بشكل متواتر فى عمليات الهجرة والتجارة والحروب، وبخاصة حركة المرور الثقافية المعولمة).

هذا الفصل يبنى على تلك التطورات المهمة ويعود إليها، وهى تطورات وثيقة الصلة باستعادة المستقبل كقدرة ثقافية، وبهذه الاستعادة سنحتاج كذلك إلى استدعاء بعض هذه التطورات الأوسع داخل الأنثروپولوچيا، إلا أن اهتمامى الأكبر هنا منصب على متضمنات تلك الخطوات بالنسبة للجدل الدائر حول التنمية وخفض الفقر.

(*) تسمح بتسرب الأشياء منها – (المترجم)

(**) العلاقية – *relationality*، القابلية لإقامة وقبول الدخول فى علاقة متبادلة مع عناصر أخرى – (المترجم)

الجهد المبذول لاستحضار المستقبل وتسليط الضوء عليه وإبراز مكانه فى فهمنا للثقافة، ليس موضوعا على الأنثروبولوچيا أن تخترع فيه العجلة. أنـصار هـذا الجهـد يمكن أن نجدهم فى ميادين ومجالات علمية مختلفة، مـن النظريـة الـسياسية وفلـسفة الأخلاق، إلى اقتصاد الرفاه ومناقشات حقوق الإنسان؛ أما تفكـيرى الخـاص حـول هـذا المـشروع فيعتمـد عـلى ثـلاث منظومـات مهمـة مـن الأفكـار مـن خـارج الأنثروبولوچيا، وأخرى من داخلها، وفى حالة حوار مستمر معها. هذه الأفكار تثرى الجدل بخصوص القدرة على الطموح، فى هـذا الفـصل وفـصول الجـزء الأخـير مـن الكتاب، (والفصل الأخير بخاصة)، كما أنها إيحاء مهم بعنوان هذا الكتاب.

خارج مجال الأنثروبولوچيا، فإن السعى لتقوية فكرة الطمـوح باعتبـاره قـدرة ثقافية، يمكن أن يعتمد على مفهوم "الاعتراف" لـدى "تـشارلز تيلـور – **Charles Taylor**"، ذلك المفهوم الذى فتح الطريق وكان بمثابـة إسـهامه الرئيـسى فى الجـدل الدائر بخصوص الأسس الأخلاقيـة للتعدديـة الثقافيـة.[4] فى هذا العمل، كشف "تيلـور" عـن وجـود ذلك الـشـىء الأشبه بــ "سياسـة اعـتراف"، كـان هنـاك بمقتضاها التزام أخلاقى ببسط نوع من الاعتبار المعنوى لأولئك الأشخاص من ذوى الأفكار المختلفة تماما عن أفكارنا؛ وكانت تلك خطوة مهمـة تعطـى فكـرة التـسامح لبعض القوة السياسية، وتجعل من التفاهمات الثقافية المتبادلـة التزامـا ولـيس خيـارا، وتعترف بالقيمة المستقلة للكرامة فى التعاملات عبر الثقافية بصرف النظر عن قـضايا إعادة التوزيع. التحدى اليوم، كما يلاحظ كثير من العلماء هو كيف يمكـن أن نجمـع بين سياسة الكرامة وسياسة الفقر فى إطار واحد، القضية بعبارة أخرى، هى ما إذا كان بالإمكان بسط الاعتراف الثقافى للإسراع بإعادة التوزيع.[5] كما استلهم عمل "ألبرت هيرشمان – **Albert Hirschman**"[6]، (وهـو مـصدر نمـوذجى موثـوق الآن) عـن

العلاقات بين أشكال مختلفة من التماثل الجمعى والكفاية، الأمر الذى مكننا من رؤية قابلية أفكار "الولاء" و"الخروج" و"الصوت" للتطبيق، وهى مصطلحات استخدمها "هيرشمان" لتغطية مجال واسع من الاستجابات المحتملة، التى على البشر أن يرفضوها فى الشركات التجارية والهيئات والدول. مستخدما مصطلحات "هيرشمان"، أستطيع أن أقول إننا ننزع إلى أن نرى الاندماجات الثقافية، بشكل كلى تقريبا، من زاوية الولاء (الارتباط الكامل) بينما لا نولى اهتماما كبيرا لـ الخروج والصوت. الصوت أمر بالغ الأهمية لعدة أسباب حيث إنه يتناول مسألة اللاتوافق. الصوت أساسى بالنسبة لأى تداخل مع الفقراء (ومن ثم مع الفقر)، ولعله أكثر أهمية وضرورة من فكرة الخروج، حيث إن أحد أهم أوجه النقص الأساسية لديهم هو افتقادهم للمصادر التى تجعل لهم صوتا، أى أن يعبروا عن آرائهم ويحققوا نتائج تستهدف صالحهم فى الجدل السياسى الدائر حول الثروة والرفاه فى كل المجتمعات. هكذا يمكن أن يكون سؤالى المركزى، مستخدما مصطلحات "هيرشمان" على النحو التالى: كيف يتسنى لنا تقوية قدرة الفقراء على أن يكون لهم "صوت"، حيث إن "الخروج" ليس حلا مستحبا بالنسبة لفقراء العالم، و"الولاء" لم يعد أمرا واضحا بشكل عام.

نهجى هنا، متأثر كذلك بأفكار "أمارتيا سن – *Amartia Sen*" الذى ندين له جميعا ولحجاجه بخصوص موقع القيم فى التحليل الاقتصادى وسياسات الرفاه والخير العام. من خلال عمله الباكر عن القيم الاجتماعية والتنمية[7]، مرورا بعمله الأحدث عن الرفاه الاجتماعى[8]، وعن الحرية[9]، يكون "سن" قد قدم الكثير من الحجج المهمة والمتداخلة لوضع قضايا الحرية والكرامة والرضا المعنوى فى القلب من عالم الرفاه الاجتماعى والاقتصاد الخاص به. لهذا النهج متضمناته وتطبيقاته، أما هنا فهو مستخدم بهدف تسليط الضوء على أسلوب فهمنا للثقافة بحيث تجد فكرة "سن"

عن الرفاه دعما مصاحبا. فى هذا الفصل، أتناول الطموح باعتباره ملمحا من ملامح القدرة الثقافية، كخطوة على طريق إقامة حوار أوسع مدى وأكثر عمقا بين "القدرة – *capacity*" (بمعنى الطاقة على الإنجاز) و"الاستطاعة – *capability*" (بمعنى الإمكانية والكفاءة اللازمة). عمل "سن" بشكل عام، دعوة مهمة لكى توسع الأنثروبولوچيا مفاهيمها عن كيفية تعهد البشر شأن مستقبلهم وانشغالهم به.

فى إطار الأنثروبولوچيا، وبالإضافة إلى التطورات التى عرضت لها، أعتبر هذا الفصل حوارا مع اثنين من كبار المتخصصين هما "مارى دوجلاس – *Mary Douglas*" و"چيمز فرناندز – *James Fernandez*". فى عملها عن الكوزمولوچيا[10]، ثم عن السلع والموازنات، ثم فى مرحلة لاحقة عن المخاطرة والطبيعة[11]، راحت "دوجلاس" تجادل مرة تلو الأخرى لرؤية الناس العاديين يعملون من خلال خطط ثقافية لتوقع المخاطر وخفضها؛ وهذا خط فى التفكير يساعدنا فى تقصى المشكلات الأوسع للطموح بأسلوب منظم، مع الاهتمام الواجب بالعلاقات الداخلية بين الكوزمولوچيا والحساب بين الفقراء، مثل أولئك أعضاء الطبقات الإنجليزية العاملة الذين تناولتهم "دوجلاس" فى عملها الممتاز عن الاستهلاك[12].

وأخيرا، كان لـ "چيمز فرناندز" اهتمام كبير طويل الأمد بمشكلة إنتاج التوافق الثقافى، حيث يذكرنا بأنه حتى فى الثقافات التى تبدو "تقليدية" بشكل واضح، مثل ثقافة الـ"فانج – *Fang*" فى جنوب أفريقيا، الذين كتب عنهم "فرناندز" بإسهاب، لا نستطيع أن نأخذ "التوافق" كأمر مسلم به؛ أما إسهامه الرئيسى الثانى، فهو إثباته أن الجماعات الحقيقية تنتج بالفعل أشكال التوافق على المبادئ الأولى التى تبدو لهم مقبولة كأمر مفروغ منه، وذلك من خلال العمليات المحددة لطقوس لغوية ومادية، ومن خلال "عروض" ومجازات منظمة مؤادة بأساليب معينة.[13] هذا

العمـــل يفتـــح المجـــال أمامـــى فى استقصائى للنشاطية – ***activism*** بين الفقـراء فى الهند وغيرها، لكى أشير إلى أن بعض استخداماتنا لكلـمات وأفعـال نـصفها بأنهـا ثقافية، قد تكون مواقع استراتيجية لإنتاج التوافق، وذلك أمر مهم بالنسبة لكـل مـن هو مهتم بمساعدة الفقـراء لكـى يـساعدوا أنفـسهم، أو بـ "تمكـين – ***empower***" الفقراء (بحسب الرطانة السائدة). هكذا، نستطيع أن نسأل مع "فرناندز" عن كيفيـة مساعدة الفقراء لإنتاج تلك الأشكال من التوافق الثقافى التى يمكن أن تعزز وتعجل بتحقيــق مــصالحهم الجمعيــة البعيــدة المــدى، فــيما يتعلــق بالــصحة والمــساواة والكرامة الإنسانية.

والآن أنتقل لأسأل: لماذا يتطلب الأمر "شنطة عدة" مجـددة كهـذه، لإحـداث تقدم حقيقى فى العلاقة بين الثقافة والفقر والتنمية... ما المشكلة بالتحديد؟

القدرة على الطموح

ليس الفقر شيئا واحدا. الفقر أشياء عدة... كلهـا سـيئ. هـو الحرمـان المـادى والعوز. هو افتقاد الأمن والكرامة. هو التعرض والانكشاف أمام المخـاطر والتكلفـة الباهظة لأبسط وسائل الراحة. الفقر هو الظلم مجسدا. الفقر يـوهن قـدرة ضـحاياه. الفقر هو حالة يعيشها كم كبير... كبير جدا من البشر فى العالم، حتى وإن كـان العـدد النسبى لمن يهربون من أسوأ صوره فى ازدياد كذلك. عدد فقراء العالم بعوزهم ويأسهم الآن، يبدو طاغيا بمعظم المقاييس.

الفقراء ليسوا مجـرد بـشر يعيـشون حالـة الفقـر، هـم جماعـة اجتماعيـة محـددة بمقاييس رسمية، ولكنهم أيضا واعون بأنفسهم كجماعة فى اللغات الحقيقية لكثير من المجتمعات. ومثلما عرف البشر العاديون أن يفكروا بأنفسهم باعتبارهم "ناسًا"، وربما باعتبـارهم "النـاس" فى معظـم المجتمعـات الإنـسانية، فـالفقراء عـلى أثـر الثـورة

الديمقراطية فى القرون الثلاثة الأخيرة، أصبحوا – على نحو متزايد – يرون أنفسهم باعتبارهم جماعة، فى مجتمعاتهم الخاصة وعبر تلك المجتمعات كذلك. قد لايكون هناك ما يمكن أن نطلق عليه، على نحو مفيد "ثقافة الفقر"، (علماء الأنثروبولوجيا توقفوا عن استخدام هذا التصور المفهومى، وهم محقون فى ذلك)، ولكن لدى الفقراء فهما وإدراكا لأنفسهم وللعالم له أبعاد وتعبيرات ثقافية، إلا أن من الصعب تحديدها حيث إنها ليست متداخلة على نحو محكم مع الثقافات القومية أو الإقليمية المشتركة، كما أنها غالبا ما تكون عابرة للحدود المحلية والقومية. وربما تكون موضحة أيضا بصور مختلفة: رجال ونساء، الأكثر فقرا والفقراء، العاملون والعاطلون، الأصحاء والمعوقون، الأكثر وعيا والأقل وعيا من الناحية السياسية. إلا أنه ليس من الصعب بشكل قاطع تحديد خيوط وأفكار رئيسية فى رؤى العالم بالنسبة للفقراء. هذه الخيوط والصفات الخصوصية مجسدة ومحلية فى التعبير ولكنها عامة ومؤثرة. الدراسة التى صدرت فى عدة أجزاء برعاية البنك الدولى بعنوان "أصوات الفقراء" بمثابة أرشيف لهذه الخيوط والأفكار الرئيسية(14).

هذا الأرشيف وغيره من التعليقات والملاحظات عن المجتمعات الفقيرة فى أنحاء مختلفة من العالم، تكشف الكثير من الأمور المهمة عن الثقافة والفقر. الأمر الأول هو أن لدى الفقراء علاقة شديدة الالتباس فى طبيعتها بالنسبة للمعايير السائدة فى المجتمعات التى يعيشون فيها؛ حتى عندما لا يكونون معادين أو مناوئين لتلك المعايير والمبادئ بشكل واضح، فإنهم يكشفون عن أشكال من التشكك والسخرية والتباعد عنها. هذا الأسلوب من التجاهل الذى يجعلهم قادرين على الاحتفاظ بقدر من الكرامة والاعتداد بالنفس فى أسوأ ظروف الاضطهاد والظلم، هذا التجاهل هو أحد جوانب تورطهم فى المعايير الثقافية السائدة. الجانب الآخر هو الإذعان لها، وهو ليس مجرد خضوع أو مطاوعة سطحية، وإنما ارتباط أخلاقى عميق نوعا ما بالمعايير

والمبادئ التى تكرس امتهانهم وإذلالهم على نحو مباشر؛ وهكذا نجد كثيرا من المنبوذين فى الهند يذعنون للقواعد والممارسات الإقصائية المهينة للطائفة، وذلك لأنهم مشاركون بدرجة ما فى منظومة المعايير والقواعد والافتراضات الميتافيزيقية الأوسع، وهو ما يملى هذا الخضوع: هذه المنظومة العريضة تتضمن أفكارا عن القسمة والنصيب والميلاد من جديد وواجب الطائفة والتراتبية الاجتماعية المقدسة؛ وبالتالى، الفقراء ليسوا مغفلين مخدوعين، ولا هم ثوريون متخفون. يمكن أن نقول إنهم مجرد "ناس" بقوا على قيد الحياة، وما يسعون إليه فى النهاية غالبا (حتى دون أن يكون لديهم نظرية للتعبير عنه) هو تحسين شروط المقايضة بين الاعتراف الاجتماعى وإعادة التوزيع فى حياتهم المحلية المباشرة، ولكن هل لدينا ما هو أفضل من ذلك لنقدمه لهم؟

أعود إلى هذا الالتباس بين الفقراء (وامتدادا إلى المستبعدين والمعوزين والمهمشين فى المجتمع بشكل عام) بخصوص العوالم الثقافية التى يعيشون فيها من زاوية فكرة شروط الاعتراف الاجتماعى (مستندا إلى أفكار "تيلور – ***Taylor***"). بالحديث عن شروط الاعتراف الاجتماعى (بالتناظر مع شروط التجارة أو شروط الخطوبة)، فإننا أقصد تسليط الضوء على الشروط والقيود التى يفاوض فى ظلها الفقراء المعايير والقواعد المؤطرة لحياتهم الاجتماعية. أرى أن الفقر، فى جزء منه، ظرف شديد الصعوبة بالنسبة لتحقيق شروط الاعتراف الاجتماعى. على نحو أكثر تحديدا، الفقراء دائما فى وضع يشجع على التماشى مع معايير من شأن أثرها الاجتماعى أن يحط من قدرهم ويفاقم الظلم الذى يعانونه ويعمق احتياجهم وعدم قدرتهم على الحصول على السلع والخدمات الضرورية. فى الحالة الهندية، تتخذ هذه المعايير والمبادئ صورا مختلفة: بعضها له علاقة بالمقدر والمكتوب والحظ وإعادة الميلاد؛ وبعضها له علاقة بتمجيد الزهد الاجتماعى والتوقير اللاهوتى؛ وبعضها يختزل الافتراضات الميتافيزيقية الرئيسية فى قواعد سلوك. عندما أشير إلى التحرك فى ظل

ظروف وشروط غير مواتية للاعتراف الاجتماعى، فإنما أعنى أن الفقراء باعترافهم بالأثرياء، يمكنون الوضع القائم والفاسد للنخب المحلية والقومية من الرسوخ والتكاثر. أما عندما يعترف بهم (بالمعنى الثقافى) يكون ذلك باعتبارهم فئة سياسية مجردة، منفصلة عن أشخاص حقيقيين، (شعار إنديرا غاندى – ***Indira Ghandhi*** الشهير "القضاء على الفقر – ***garibihatao*** – "، وكثير من الشعارات الشعبوية الأخرى، له هذه الصفة). أو يتم الاعتراف بفقرهم على نحو معكوس أحمق باعتباره شكلا من الفوضى العالمية التى تعد بنقيضها، وهو تصحيح نفسها بنفسها على المدى الطويل. يتم الاعتراف بالفقراء اجتماعيا، ولكن بأساليب تبقى على الحد الأدنى من إعادة التوزيع. وهكذا بقدر ما شروط الاعتراف، الضعيفة، بالفقراء مؤشر على الفقر، فإن التدخل للتأثير فى هذه الشروط إيجابيا يعتبر أولوية قصوى.

من زاوية أخرى، وبالعودة إلى "هيرشمان"، لابد من تقوية قدرة الفقراء على استخدام "الصوت" ومناقشة التوجهات الأساسية لحياتهم الاجتماعية المشتركة كما يريدون، وليس لأن ذلك هو المقصود بالاحتواء والمشاركة فى أى شكل ديمقراطى فحسب. هناك كذلك سبب أهم لتقوية القدرة على استخدام الصوت بين الفقراء: إنها الطريقة الوحيدة التى يمكن أن يجد الفقراء فيها سبلا مقبولة اجتماعيا لتغيير ما أسميه شروط الاعتراف الاجتماعى، فى أى نظام ثقافى. هنا أتناول "الصوت" باعتباره قدرة ثقافية وليس مجرد مزية ديمقراطية؛ لأن الصوت لكى يعطى النتيجة المرجوة، لابد له من الاشتباك مع القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، من زوايا الأيديولوچيات والمبادئ والمعايير المشتركة على نطاق واسع وتحظى بالصدقية حتى بالنسبة للأغنياء والمتنفذين. يضاف إلى ذلك أن الصوت ينبغى التعبير عنه من خلال أفعال وإنجازات ذات قوة ثقافية محلية؛ وفى هذا السياق يمكن أن نقول إن حياة "غاندى"، وصيامه، وزهده، وسلوكه الجسدى، وتقشفه، وانتهاج اللاعنف والمقاومة

السلمية، يمكن أن نقول إنها كانت كلها ناجحة لأنها حشدت وعبأت حزمة محلية من الأفعال وأشكال الأداء والمؤشرات المختلفة. بالمثل، عندما يسعى الفقراء لتقوية أصواتهم كقدرة ثقافية، سيكون عليهم أن يجدوا تلك المحركات والدوافع فى المجاز والبيان والتنظيم والأداء العلنى، ذات التأثير فى عوالمهم الثقافية، وعندما تحدث أثرها، كما رأينا بالنسبة لحركات عدة فى الماضى، فإنها تغير شروط الاعتراف الاجتماعى، بل الإطار الثقافى نفسه. ليس هناك إذن طريق مختصره للتمكين، لابد من أن يأخذ شكلا أو قالبا ثقافيا محليا لكى يكون له صدى، لكى يحشد ويعبئ أنصاره ومؤيديه ويستولى على الفضاء العام للجدال، ويصدق ذلك على الجهد الذى يبذله الفقراء لحشد وتعبئة أنفسهم (داخليا) وفى سعيهم لتغيير القوى المحركة لعملية التوافق فى عوالمهم الثقافية الأوسع.

تبدو علاقات الفقراء والمهمشين المركبة بالنظم الثقافية التى يعملون فى إطارها أكثر وضوحا، عندما نأخذ بالاعتبار قدرة ثقافية معينة، وهى القدرة على الطموح، وسبق أن أشرت أن ذلك ملمح ضعيف فى معظم أساليب تناول العمليات الثقافية، كما أنه مازال غامضا إن لم يكن مجهولا. هذا الغموض أو الجهل به مكلف لاسيما بالنسبة للفقراء وبالنسبة للتنمية بوجه عام.

من المؤكد أن للطموحات علاقة بالاحتياجات والتفضيلات والاختيارات والحسابات، وحيث إن هذه العوامل تدخل فى إطار الاقتصاد وعالم السوق ومستوى الفاعل الفردى (كلها مواصفات تقريبية)، فهى غير منظورة فى دراسة الثقافة بدرجة كبيرة.

لكى نعيدها إلى مجال الثقافة، علينا أن نبدأ بالإشارة إلى أن الطموحات تشكل أجزاء من أفكار أخلاقية وميتافيزيقية أوسع مستمدة من مبادئ ومعايير ثقافية أكبر. الطموحات ليست مستقلة أو قائمة بذاتها (مثلما تجعلنا لغة الاحتياجات والخيارات

نعتقد)، الطموحات تتشكل دائما مع التفاعل وفى خضم الحياة الاجتماعية. نعرف منذ "إميل دوركايم – *Émile Durkheim*" و"جورج هربرت ميد – *George Herbert Mead*" أنه لاوجود لـ "ذات" خارج إطار اجتماعى، خارج مكان وزمان ومرآة، فهل يمكن أن يكون الأمر غير ذلك بالنسبة للطموحات؟ كما أن الطموح إلى الحياة الجيدة والصحة والسعادة موجود فى كل المجتمعات. الصورة البوذية للحياة الجيدة بعيدة بدرجة ما عن الصورة الإسلامية، وبالمثل فإن فكرة امرأة قروية فقيرة من "التاميل" عن الحياة الجيدة قد تكون بعيدة عن تلك لدى امرأة كوزموبوليتانية من "دلهى"، مثلما هى لدى امرأة فقيرة مثلها من "تنزانيا"، إلا أن الطموح إلى الحياة الجيدة، فى كل الأحوال، جزء من منظومة أفكار (تذكر "العلاقية – *relationality*" باعتبارها من سمات العوالم الثقافية) تضعها فى خريطة أوسع للأفكار والمعتقدات المحلية عن: الحياة والموت، وطبيعة الممتلكات الدنيوية، وأهمية الموجودات المادية فى العلاقات الاجتماعية، والوهم النسبى عن الدوام الاجتماعى لمجتمع ما، وقيمة السلام أو الحرب. فى الوقت نفسه، نتيجة الطموحات إلى الحياة الجيدة للذوبان السريع فى أفكار محلية أشد كثافة، عن الزواج، والعمل، ووقت الفراغ، ووسائل الراحة، ومعنى الاحترام، والصداقة، والصحة، والفضيلة. تظل هذه المعايير والقواعد الوسيطة غالبا تحت السطح وفى نطاقها المحدود، ولاتظهر إلا كرغبات واختيارات محددة: قطعة أو أخرى من الأرض، علاقة زواج، وظيفة حكومية، أو عمل فى الخارج، زوج أحذية، أو بنطلون. هذه القائمة الأخيرة من الاحتياجات المباشرة والمنظورة، تجعل المهتمين بدراسة الاستهلاك والفقر لا يرون الأطر المعيارية المتوسطة والعليا التى نشأت ونمت فيها هذه الرغبات وخرجت إلى النور؛ وهكذا لكونها خارج إطارها أو سياقها، تنتقل نزولا إلى الفرد، وتنتقل ابتعادا إلى علم الحساب واقتصاد السوق.

الفقراء، وليس أقل من أى جماعة أخرى فى المجتمع، يعبرون عن آفاق فى الاختيارات التى يقدمون عليها أو يطالبون بها، وغالبا فى شكل سلع معينة ونتائج،

غالبا مادية وقريبة، مثل أطباء لأطفالهم، أسواق لإنتاجهم من الحبوب، أزواج لبناتهم، أسقف من الصفيح لمساكنهم؛ إلا أن هذه القوائم من الاحتياجات، هى مجرد حزم من المطالب الفردية ذات الخصوصية، مرتبطة حتما بمعايير ومبادئ وافتراضات وبديهيات عن الحياة الجيدة وعن الحياة بشكل عام.

إلا أن انعطافة القدرة على الطموح تكمن هنا، فهى ليست موزعة بالتساوى فى أى مجتمع، هى قدرة متشعبة لها ما وراءها، والأغنياء والأقوياء نسبيا لهم دائما قدرة أكثر تطورا على الطموح؛ ولكن ماذا يعنى ذلك؟ يعنى أنك كلما كنت أفضل حالا (من ناحية النفوذ والمكانة والموارد المادية) ستكون أكثر وعيا بالروابط بين موضوعات طموحاتك المباشرة والبعيدة. لأن من هم أفضل حالا لديهم خبرة ودراية أكبر بالعلاقة بين منظومة عريضة من الغايات والوسائل، ولأن لديهم مخزونا أكبر من التجارب المتاحة للعلاقة بين الطموحات والنتائج، ولأنهم فى وضع أفضل يمكنهم من استكشاف وحصر خبرات متنوعة فى البحث والمحاولة، وبسبب الفرص الكبيرة المتاحة لهم لربط السلع المادية والفرص المباشرة بالإمكانيات والخيارات الأكثر عمومية. هم أيضا قد يعبرون عن طموحاتهم فى شكل رغبات واحتياجات فردية وملموسة، ولكنهم أكثر قدرة على تقديم مبررات وإنتاج سرديات ومجازات وممرات يتم من خلالها بالفعل ربط حزم السلع والخدمات بأطر ومواقع اجتماعية أشمل وبالمعايير والمبادئ الأكثر تجريدا. هذا المورد الذى يميل، وعلى نحو غير متكافئ، لصالح الأكثر ثراءً فى أى مجتمع، هو كذلك عرضة للحقيقة البدهية وهى أن "الغنى يصبح أكثر غنى". مادام أرشيف التجارب الملموسة بالنسبة للحياة الجيدة يعطى شكلا وقواما لمعايير ومبادئ ومسلمات أشمل؛ وعلى العكس من ذلك فإن خبرة تفصيل هذه المعايير والمسلمات تجعل من الأعضاء الأكثر ثراء فى أى مجتمع أكثر مرونة وهدوءًا فى ارتياد واجتياز الخطوات المعقدة بين هذه المعايير والرغبات والاحتياجات الخاصة.

القدرة على الطموح إذن قدرة على الارتياد والاجتياز. الأكثر غنى وتمتعا بالامتيازات فى أى مجتمع، ببساطة، يستخدمون خريطة معاييره ومبادئه لاستكشاف المستقبل على نحو أكثر تكرارا وأكثر واقعية، ويتشاركون هذه المعرفة مع بعضهم البعض على نحو أكثر روتينية من جيرانهم الأكثر فقرا وضعفا. أفق الطموحات لدى الأعضاء الأكثر فقرا أكثر هشاشة، وذلك تحديدا لافتقارهم إلى فرص استخدام هذه القدرة الارتيادية (وبالتالى لأن أوضاعهم لا تسمح سوى بتجارب قليلة وأرشيفات هزيلة لمستقبلات بديلة).

ينبغى ألا نسيء فهم هذا الفارق، فأنا لا أقول إن الفقراء عاجزون عن أن يريدوا أو يرغبوا أو يحتاجوا أو يخططوا أو يطمحوا؛ ولكن الفقر تقليل وإضعاف للظروف التى تحدث فيها هذه الممارسات، فإذا نظرنا إلى خريطة الارتياد (استكمالا للمجاز الذى اخترناه) باعتبارها مكونة من مجموعة كثيفة من التقاطعات والدروب، فإن الفقر النسبى يعنى عددا أقل من التقاطعات الطموحية، وفهما أقل وأضعف للدروب من الاحتياجات الملموسة، إلى الأطر المتوسطة، إلى المعايير العامة وبالعكس. أينما وجدت هذه الدروب بالنسبة للفقراء، فمن المرجح أن يكونوا أكثر صلابة وأقل مرونة وأقل قيمة من الناحية الاستراتيچية، وليس ذلك بسبب أى نقص أو عجز معرفى من جانبهم، وإنما لأن القدرة على الطموح، مثلها مثل أى قدرة ثقافية مركبة، تنمو وتبقى من خلال الممارسة والتكرار والاستكشاف والحدس والدحض؛ وعندما تكون فرص مثل هذا الحدس والدحض محدودة، فيما يتعلق بالمستقبل (وربما يكون ذلك وسيلة جيدة لتعريف الفقر)، فسوف يستتبع ذلك أن تظل القدرة نفسها، نسبيا، أقل تطورا.

هذه القدرة على الطموح، بتصورنا لها كقدرة ارتيادية تغذيها وتنميها إمكانيات الحدس والدحض الواقعية، تجمع بين الإذعان المتناقض لكثير من القطاعات السكانية

التابعة، والأنظمة الثقافية المحيطة بهم، وذلك لأن محدودية التجربة لدى تلك القطاعات وتحجيمها للقدرة على الطموح، تتجه إلى خلق علاقة ثنائية، سلبية وشكوكية فى قطب منها، وشديدة الارتباط فى القطب الآخر. بالعودة إلى تصنيف "هيرشمان"، ربما يكون ذلك جزءا من كون الأقل ثراء، وبخاصة الأكثر فقرا فى أى مجتمع، ينزعون إلى التذبذب بين "الموالاة" و"الخروج" (سواء أكان الوضع الأخير يتخذ شكل الاحتجاج العنيف أو اللامبالاة التامة). الهدف بالطبع هو زيادة القدرة على المناظرة والنقاش والتنفيذ والتحقق والمشاركة النقدية.

قوة "الصوت"، بحسب مصطلح "هيرشمان" وما أسميه بـ القدرة على الطموح، قدرة ثقافية، مرتبطتين على نحو تبادلى، كلتاهما تسرع بتعزيز الأخرى، والفقراء فى أى مجتمع فى وضع قليلة فيه محفزات عملية التسريع الإيجابى هذه، ومن الصعب الوصول إليها، وهنا يكون للتمكين ترجمة واضحة: زيادة القدرة على الطموح، وخاصة بالنسبة للفقراء. هذا بحكم تعريفه أسلوب تناول ثقافى، حيث تشكل القدرات أجزاء من منظومات، ودائما جزءا من مخطط محلى من الوسائل والغايات، والقيم والاستراتيچيات، والخبرات والرؤى. مثل هذه الخريطة دائما طريق محددة لوصل ما سبق أن أطلق عليه "كليفورد جيرتز – *Clifford Geertz*" مظاهر الخبرات والتجارب الحياتية القريبة والبعيدة فى الحياة، وهكذا يمكن وصفها بـ "الثقافية" أو بأنها "ثقافة".[15] هذه هى الخريطة التى يجب أن تكون أكثر واقعية ومتاحة وقوية بالنسبة للفقراء.

بعد تبيان أن القدرة على الطموح تتطلب تقوية وتدعيما بين الجماعات الفقيرة، من المهم أن نشير إلى وجود نماذج من هذه الجهود فى العديد من الحركات الاجتماعية الجديدة، الكثير منها مستمد من الفقراء وبواسطتهم، ونستطيع أن نرى فى هذه الحركات ما يمكن تحقيقه عندما يتم تقوية وتدعيم القدرة على الطموح واختبارها فى

عالم الواقع، العالم الذى قد تفشل فيه التنمية أو تنجح. بالنظر عن كثب إلى أى حركة من تلك، نستطيع كذلك أن نفهم كيف يمكن للتعبئة أن توسع وتثرى القدرة على الطموح فى إطار اجتماعى وثقافى بعينه.

تغيير شروط الاعتراف الاجتماعى: على الأرض فى "مومباى"

قدمت فى الفصلين السابع والثامن وصفا إثنوجرافيا مفصلا عن "تحالف" نشطاء الإسكان لصالح الفقراء فى "مومباى"، الذين يقومون ببناء ائتلاف عالمى لخدمة رؤيتهم. هذه الحركة تمثل بقوة ما يحدث عندما تقوم جماعة من الفقراء بتعبئة طاقتها على الطموح، فى نظام سياسى وثقافى معين. "التحالف" يسمح لىّ بأن أقول شيئا عن تجربة الفقر المعيشة، وكذلك عن منظومة محددة من الأساليب التى تقوم بها حركة نشطاء من أجل الفقراء بتغيير شروط الاعتراف الاجتماعى بفقراء المدن، وإثراء القدرة الثقافية على الطموح بين أعضائها، وذلك من خلال استراتيجية تخلق حالة تبادلية من التفاعل بين النشاطية المحلية مع وضمن شبكة عالمية.

بدلا من أن يبحث عن الأمان بالانتساب أو الانضواء تحت لواء أى حزب منفرد حاكم أو تحالف فى حكومة ولاية "ماهاراشترا – ***Maharashtra***"، أو بلدية "مومباى"، يتبنى التحالف، صاحب الجذور الإقليمية العميقة، أسلوب انتساب وعلاقة سياسية مركبة مع مختلف المستويات والهيئات فى بيروقراطية الولاية. تعتمد استراتيجيته – فى "مومباى" وخارجها – على مجموعة من الأفكار الخاصة بتغيير ظروف الفقر بواسطة الفقراء على المدى البعيد. بهذا المعنى تنطوى فكرة الأفق السياسى على فكرة التأنى والانتصارات التراكمية وبناء قدرات على المدى البعيد، وكلها مرتبطة بكل جوانب أنشطة "التحالف". التحالف يرى أن تعبئة معرفة الفقراء وتحويلها إلى أساليب بواسطتهم ومن أجلهم، يرى أنها عملية بطيئة ومحملة بالمخاطر،

وهى التى تدعم انحيازه ضد "المشروعات" و"تحويل كل شىء إلى مشروع"، أو ما يشكل تقريبا الأساس النظرى لكل الأفكار "الرسمية" عن التغيير الحضرى.

علاوة على ذلك، تظل هذه المقاومة للأطر الزمنية المحددة خارجيا (بناء على الجداول الزمنية للمانحين والموازنات والجوانب الاقتصادية) جزءا مهما من الأسلوب الذى يبنى به "التحالف" القدرة على الطموح بين أعضائه، ويظهر ذلك فى التفاوضات ومحاولات التفاهم حول أساليب التخطيط والمخاطرة والالتزامات والمسؤوليات التى يتم تحديدها والتشديد عليها؛ فقد نجح "التحالف"، على سبيل المثال، فى التوصل إلى عقد لبناء عدد كبير من دورات المياه الجماعية فى "مومباى" على نموذج سبق أن كان محجوزا لمقاولين ومطورين من القطاع الخاص أو لمؤسسات حكومية. بالحصول على هذا العقد الكبير، وضع التحالف نفسه أمام تحدٍ كبير وهو الربط بين رؤاه بعيدة المدى للكرامة والصحة والاعتماد على النفس، وبين قدراته قصيرة المدى للتعامل مع المقاولين والبنائين والموردين والمهندسين والبنوك فى "مومباى". فى هذا المران المستمر (وهو بمثابة حالة دراسية عملية لمعنى "التمكين")، تقوم قطاعات مهمة من سكان العشوائيات بتنمية قدراتهم على الطموح من خلال الممارسة الجماعية، بينما يختبرون قدراتهم على إقناع المتشككين فى عالم التمويل والبنوك والصناعات الإنشائية وبلدية "مومباى" بأنهم يستطيعون إنجاز ما وعدوا به، فى الوقت الذى يبنون فيه قدراتهم على التخطيط والتنسيق والإدارة وحشد طاقاتهم فى محاولة فنية صعبة وواسعة النطاق.

الفكرة هنا، هى أن الفقراء لابد لهم من أن يطلبوا وينتزعوا ويصقلوا طرائق مختلفة لعمل أشياء فى فضاءات تحت سيطرتهم بالفعل، وأن يستخدموا ذلك لكى يثبتوا للمانحين وللمسئولين فى المدينة ولغيرهم من النشطاء أن تلك "السوابق" نماذج جيدة ويشجعون بذلك غيرهم من الفاعلين للمزيد من الاستثمار فيها.(*) إن

(*) انظر الفصل الثامن لتذكر أهمية تأسيس "سوابق" جديدة بالاحتذاء.

استراتيجيات تأسيس سوابق تمثل، كذلك، فضاءات لاستكشاف القدرة على الطموح واختبار إمكانيات التغيير من زاوية الاعتراف الاجتماعي؛ حيث كل نقاش حول تأسيس السوابق يقتضي وجود خريطة رحلة في المستقبل، سواء فيما يخص نقل مساكن إلى مواقع جديدة (بعد قيام الشرطة بهدم المساكن المؤقتة وإزالتها) أو ترتيبات مع المقاولين لتقديم الخدمات اللازمة لبناء دورات مياه، أو التعامل مع ممولين حول المواعيد القصوى والتقارير والمسئولية. في كل هذه المجالات لابد من أن يمارس النشطاء والجماعات الفقيرة الذين هم مسئولين أمامها (أو جاؤوا منها) مهارات الطموح، وأن يقدموا رؤى وآفاقا لاستراتيجيات واختيارات عاجلة وأن يحولوا الرغبات والأمنيات المجردة إلى واقع ملموس، وأن يوفقوا بين احتياجات اللحظة وسياسات الصبر والتروي. التحالف، باختصار شديد، يمارس منظومة من "الطقوس" دائمة التطور، تقتبس من شرعية "السوابق"، في الوقت الذي تتدخل فيه عناصر مهمة من الارتجال والاستكشاف والطموح.

المخزون الإبداعي من الطقوس والأداءات، سواء اللغوية أو الفنية، يصنع دائرة تغذية مرتدة بين المبادئ العامة والأهداف المحددة، الموجودة في القلب من كل تغيير اجتماعي نشط، وينطبق ذلك على كل من الشراكات التي يستهدفها التحالف وقواه الداخلية المحركة. هذه الأداءات تزيد من كثافة وتنوع وتكرار الدوائر الموصلة بين التقاطعات والمسارات التي سبق أن عرضت لها عندما شبهت القدرة على الطموح بالقدرة الارتيادية أو القدرة على الإبحار؛ كلما زادت ممارستها، زادت طاقتها لتغيير شروط الاعتراف الاجتماعي التي ينبغي أن يعمل في ظلها الفقراء. لقد غير التحالف شروط الاعتراف تلك، سواء داخليا (في أسلوب تعامل الرجال في الحركة مع المرأة وفي نظرتهم إليها على سبيل المثال)، وخارجيا (في أسلوب تعامل الممولين ومختلف الأطراف اليوم مع أعضاء التحالف وأمثالهم من النشطاء، على سبيل المثال، كشركاء وليس كأشياء).

التوافق والقدرة والاستطاعة

حاولت أو أوضح كيف أن أشكالا معينة من الإدارة الحكومية الذاتية والتعبئة الذاتية والتنسيق الذاتى شديدة الأهمية، بالنسبة لتغيير الظروف التى يعمل فى ظلها النشطاء بين الفقراء، بهدف تغيير شروط الاعتراف الاجتماعى بهم عالميا ومحليا. الأول هو تحويل المعايير الأساسية المحيطة بالفقراء فى أى نظام اجتماعى – ثقافى معين. الثانى هو أن التوافق الداخلى يتم من خلال ما يشير إليه نشطاء التحالف (بمن فيهم أعضاء الاتحاد الدولى لسكان العشوائيات – *SDI*) بأنه "طقوسهم" فى الممارسة وأسلوب الإنجاز. فى كلتا الحالتين، صور التوافق القائمة تتغير ويتم بناء صور جديدة، كما كان يتوقع "چيمز فرناندز"، وذلك عن طريق إعادة التوزيع المتأناة لأنماط اللغة والأداء الاجتماعى وهو ما نشير إليه عندما نقول إنها تحولت إلى "طقوس".

ينبغى ألا نفهم الطقوسية هنا بمعناها الدارج كتكرار خلو من المعنى أو المغزى لأنماط من الفعل، وإنما كصيغة أداء مرنة يتم من خلالها إنتاج آثار اجتماعية وخلق حالات شعور واتصال جديدة، وليس مجرد عكس ما هو موجود أو تذكره. هذه الخاصية الإبداعية التوليدية المنتجة التى تتميز بها الطقوس، بالغة الأهمية بالنسبة لبناء التوافق فى الحركات الشعبية، وهى بمثابة نافذة نموذجية على أسباب أهمية الثقافة للتنمية.

بالنسبة لكثير من الحركات التى تعمل لصالح الفقراء مثل تحالف نشطاء الإسكان الذى عرضت له بشكل تفصيلى (انظر الفصلين السابع والثامن)، فإن القدرة على الطموح (التى أشرت إليها من قبل باعتبارها قدرة متشعبة) مهمة جدا فى مواجهة الظروف الزمنية المضطرة للعمل فى إطارها؛ ولا تختلف هذه الحركات فى ذلك عن كثير من الجماعات الفقيرة الأخرى وبخاصة فى المدن وأيضا فى المناطق الريفية من مجتمعات كثيرة. لقد أصبحت مفارقة الصبر والتروى فى مواجهة الضرورة

ملمحا بارزا فى دنيا العولمة كما يمارسها كثير من الفقراء. العالم كله، أصبح يعمل، على نحو متزايد، فى ظروف طوارئ وضرورة وإلحاح وأخطار، تتطلب اهتماما خاصا ورد فعل فورى. الفقراء، مثل اللاجئين والنازحين والأقليات وسكان العشوائيات والمزارعين المعدمين، موجودون دائما فى قلب هذه الحالة من الطوارئ. سلاحهم الأساسى هو "الصبر" وهم ينتظرون الفرج، أو موت الحكام، أو وفاء المسئولين بوعودهم، أو نقل موظفى الإدارة إلى أماكن أخرى، أو انقضاء موسم الجفاف. هذه القدرة على "الإسراع والانتظار" (مزحة أمريكية عن الحياة فى الجيش)، لها معنى أكثر خطرا فى حياة الفقراء.

بمساعدة الفقراء على مفاوضة الضرورة بالصبر، فإن القدرة على الطموح تكفل ملاذا نفسيا وأخلاقيا، وأفقا للآمال الموثوقة التى تساعدها على الصمود أمام التأرجح القاتل بين الانتظار والاندفاع. هنا أيضا، القدرة على الطموح هى قدرة ثقافية، تقويتها علاج لبعض الآثار الموجعة للإقصاء الاقتصادى.

هذه القدرة المتشعبة، القدرة على الطموح، هى كذلك ذخيرة جماعية مرتبطة بشكل واضح بما أشار إليه "أمارتيا سن" بالاستطاعة.[16] هما وجهان لنفس العملة، بقدر ما الاعتراف الاجتماعى وإعادة التوزيع يستدعى ويستلزم كلاهما الآخر. القدرة على الطموح توفر أفقا أخلاقيا تجد الاستطاعة والكفاءة فيه معنى وقواما واستدامة لها، ومن الجانب الآخر فإن ممارسة هذه الإمكانيات تؤكد القدرة على الطموح وتنقلها من التفكير الرغبى أو التفكير بوحى الأمانى، إلى التمنى المبنى على التعقل والتفكير العميق. الحرية، بحسب أسلوب تناول "سن" للقدرات والتنمية، ليس لها معنى دائم أو باق بمعزل عن أفق آمال وتطلعات، جماعى وكثيف ومرن. فى غيبة مثل هذا الأفق، تهبط الحرية إلى اختيار، عقلانى أو غير عقلانى، عن إلمام ومعرفة أو عن جهل وعدم دراية.

ماذا يعنى ذلك بالنسبة للمنهمكين فى أنشطة التنمية سواء فى مجال التخطيط أو الإقراض أو حتى محبين لفعل الخير والإحسان؟ ما معنى تعهد ورعاية القدرة على الطموح؟

صواميل ومسامير ملولبة

بدأت بالإشارة إلى أن الثقافة تعنى أشياء كثيرة، وقد تناولت معظمها إلى حد ما. القدرة على الطموح أمر مهم فيما يتعلق بالثقافة (والثقافات)، إلا أنها لم تحظ باهتمام كبير إلى الآن؛ وحيث إن العمل فى مجال التنمية وخفض معدلات الفقر أمر يتعلق بالمستقبل، فمن الواضح بذاته أن القدرة الأعمق على الطموح من شأنها أن تقوى الفقراء كشركاء فى المعركة ضد الفقر، وهذا هو السبيل الوحيد لإنقاذ مصطلحات مثل "المساهمة" و"التمكين" و"القاعدى" من استبداد "الكليشيه" أو الصيغة المبتذلة. إلا أن ذلك حتى وإن كان يبدو ملائما وصحيحا، فما الذى يستطيع، على وجه التحديد، أن يقوم به فعلا المقرضون والمخططون والمدراء فى مؤسسة مثل البنك الدولى؟

تحضرنى هنا بعض الأفكار التى أطرحها كمقترحات، وليس لتقديم مخطط تفصيلى، لعلها تكون دليلا نحو المزيد من التفكير لتحويل حجج ودفوع هذا الفصل إلى أسلوب فعلى للتدخل ومبدأ للشراكة بين الفقراء والمؤمنين بأن لابد من أن يكون لهم (للفقراء) دور فاعل فى تغيير وضعهم إلى الأفضل.

المقدمة المنطقية هى أن القدرة على الطموح، باعتبارها قدرة ثقافية، يمكن بسهولة أن تكون طاقة من شأن تقويتها أن يعجل ببناء قدرات أخرى بواسطة الفقراء أنفسهم؛ فإذا كان الأمر كذلك، فلابد من أن يكون اهتماما أوليا لأى جهد تنموى، ومكونا أساسيا فى أى مشروع يستهدف خفض معدلات الفقر (أو أى أهداف أخرى

مشابهة فى المجالات الخاصة بالصحة وتأمين الغذاء وتوفير فرص العمل)؛ فكيف يمكن استكشاف هذه الرسالة على نحو ملموس؟ هنا بعض المبادئ العامة التى تبدو وثيقة الصلة بالموضوع.

أولا: عندما (وكلما) يدخل "عنصر" خارجى مجالا أو ظرفا يكون الهم الرئيسى فيه هو الفقراء (والفقر)، فعلى هذا "العنصر"، رجلا كان أو امرأة، أن ينظر عن كثب إلى تلك الطقوس التى يتم من خلالها إنتاج التوافق، سواء فى داخل المجتمعات الفقيرة، أو بينها وبين تلك الأقوى منها. عملية إنتاج التوافق هذه، مجال بالغ الأهمية لتحديد الجهود الرامية لتغيير شروط الاعتراف الاجتماعى، وأى أسلوب متسق فى الجهود الداخلية لتحويل شروط الاعتراف الاجتماعى بالفقراء لصالحهم، لابد من أن يلقى كل الدعم، سواء باعتباره مكسبا جانبيا أو هدفا رئيسيا للممارسة. مثل هذا الدعم يمكن أن يكون فى صورة التشجيع على نقل وتسجيل وتكرار مثل تلك الجهود أينما كان ذلك ممكنا.

ثانيا: لابد من بذل كل جهد ممكن لتشجيع كل ممارسات وتجارب التعليم والتعلم التى تزيد من قدرة الفقراء على ارتياد الخريطة الثقافية حيث توجد الطموحات، وتعهد وتنمية فهم واضح للعلاقة بين مطالب وأهداف بعينها وسيناريوهات وأطر ومعايير أكثر اتساعا وشمولا بين الفقراء.

ثالثا: جميع الجهود المبذولة لتنمية "صوت" بين الفقراء (بدلا من "الموالاة" أو "الخروج")، فى إطار أى سياسة أو مشروع محل جدال، لابد من أن يتم تشجيعها، وليس قمعها أو تجاهلها. من خلال "الصوت" فحسب، يتم بناء وتنمية وتقوية القدرة على الطموح، سوف تمتد وتتسع ممارسة الفقراء لصوتهم واستخدامه.

رابعا: أى مشروع تنموى (أو مبادرة)، كبيرا كان أو متواضعا فى حجمه ونطاقه، لابد من أن ينطوى على تنمية وتطوير منظومة من الأدوات لتحديد الخريطة

الثقافية للطموحات، المحيطة بالتدخل المتصور، الأمر الذى يتطلب نظاما لوضع أساليب تكنولوچية محددة أو مدخلات مادية فى سياق طموحات الناس الأكثر تأثرا بها، وسوف يتطلب ذلك القيام بعمليات مسح جيدة تستطيع أن تنتقل من مواد وتكنولوچيات معينة، إلى السرديات التى يتم فهمها فى إطارها، ومن ثم إلى المعايير التى توجه تلك السرديات. هذا الاقتراح الأخير يقر، كذلك، بالصلة بين الطموحات والكثير من الجوانب الأخرى المفيدة فى مجال الثقافة، بما فى ذلك أسلوب الحياة والقيم والأخلاق والعادات والحياة المادية، لأى مجتمع؛ وكل ذلك يعيدنا إلى الثقافة بشكل أكثر عمومية.

"مقطع ختامى" عن الثقافة

بدأت بالإشارة إلى أننا فى حاجة إلى تغيير هائل فى طريقة فهمنا للثقافة، لكى نخلق علاقة أكثر إنتاجية بين الأنثروپولوچيا والاقتصاد، وبين الثقافة والتنمية، وذلك فى المعركة ضد الفقر. هذا التغيير يتطلب منا أن نضع "المستقبلية" بالأحرى، وليس "الماضوية" فى القلب من تفكيرنا بشأن المستقبل. لقد حاولت أن استخلص متضمنات مثل هذه المراجعة، ودفعت بأنها أكثر من أن تكون مجرد اهتمام أكاديمى. هذه الرؤية لها متضمنات مباشرة لزيادة قدرة الفقراء على المشاركة – حقا – فى أهداف (ومناقشات) التنمية.

لا يعنى ذلك أن نتغاضى عن الثقافة بمعناها الواسع كتراث ونسيج للتفاهمات اليومية وأرشيف للذاكرة ومنتجا للعمارة والفنون والآداب والحرف اليدوية، ولا أن نستخف بفكرة كون الثقافة مصدر التعبير الإنسانى بمداه الكامل الذى يتسع للفنون والموسيقى والمسرح واللغة. الثقافة، كذلك، هى كل ذلك، إلا أنها حوار بين الطموحات والتطلعات والتقاليد المترسبة والمتراكمة؛ وفى حمية حماستنا للرؤية الثانية

(الثقافة كحوار) على حساب الأولى، تسببنا فى ظهور تناقض مصطنع وغير ضرورى وضار، بين الثقافة والتنمية. باستحضار المستقبل، وبالنظر إلى الطموحات باعتبارها قدرات ثقافية، سنكون – بالتأكيد – فى وضع أفضل لفهم كيف يرتاد الناس بالفعل فضاءاتهم الاجتماعية. هذا الأسلوب فى التناول، من زاوية العلاقة بين الديمقراطية والتنمية يوفر لنا سببا مبدئيا لبناء القدرة على الطموح فى أولئك الذين سيخسرون الكثير من جراء عدم تنميتها... أعنى الفقراء أنفسهم. فى الجزء الأخير من هذا الكتاب، وفى فصله الختامى بخاصة، سأتناول المادة الاجتماعية والبروتوكلات الثقافية العلمية لهذا الأسلوب بالتفصيل.

هوامش الفصل التاسع

(1) P. Bourdieu, "Outline of a Theory of Practice", R. Nice, trans, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

(2) J. Comaroff and J. Comaroff, "Of Revelation and Revolution", Chicago: University of Chicago Press, 1991; J.C. Scott, "Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts", New Haven: Yale University Press, 1990; S.B. Ortner, "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal," Comparative Studies in Society and History, 1995, 37 (1), 173- 93.

(3) U. Beck, "What is Globalization?", London: Blackwell, 2000; U. Hannerz, "Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning", New York: Columbia University Press, 1992; Transnational Connections: Culture, People, Places," London: Routledge, 1996; A. Mbembe, "On the Postcolony: Studies on the History of Society and Culture," Berkeley: University of California Press, 2001; S. Sassen, "Globalization and its Discontents", New York: New Press, 1998; Guests and Aliens, New York: New Press, 1999.

(4) C. Taylor, "Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay", Princeton: Princeton University Press, 1992.

(5) انظر على نحو خاص:

N. Fraser and A. Honneth, "Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange", London: Verso, 2003;

N. Fraser, "Redistribution, Recognition and Participation: Toward an Integrated Conception of Justice," World Culture Report 2, Paris: UNESCO Publications, 2001.

(6) A. O. Hirschman, "Exit Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States", Cambridge, M. A. Harvard University Press, 1970.

(7) A. K. Sen, "Resources, Values and Development", Oxford: Blackwell, 1984.

(8) A. K. Sen, "Commodities and Capabilities," Amestrdam: Elsevier, 1985.

(9) A. K. Sen, "Development as Freedom", New York: Knopf, 1999.

(10) M. Douglas, "Natural Symbols: Explorations in Cosmology," New York: Pantheon Books, 1970.

(11) M. Douglas and A. B. Wildavsky, "Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers," Berkeley: University of California Press, 1983.

(12) M. Douglas and B. Isherwood, "The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption", New York: Basic, 1979.

(13) J. Fernandez, "Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult", American Anthropologist, 1965, 67 (4), 902- 27; "Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture", Bloomington: Indiana University Press, 1986.

(14) D. Narayan, R. Chambers, M. K. Shah and P. Petesch, "Voices of the Poor: Crying out for Change", New York. Published for the World Bank by Oxford University Press, 2001;

D. Narayan, R. Patel, K. Schafft, A. Rademacher, and S. Koch-shulte, "Voices of the Poor: Can Anyone Hear Us?", New York: Published for the World Bank by Oxford University Press, 2001.

(15) C. Geertz, "Thick Description of Cultures: Selected Essays", New York: Basic Books, 1973.

(16) Sen, Commodities and Capabilities.

الفصل العاشر

الكوزموبوليتانية من أسفل:

بعض الدروس الأخلاقية من أحياء "مومباى" الفقيرة

نطـــاق الجـــدال

عندما تكون الكوزموبوليتانية موضوعا للنقاش على نطاق واسع، مثلما هو الحال فى العقود الأخيرة، نادرا ما تدخل الأحياء الفقيرة والعشوائية ومشكلات الفقر والحرمان فى المدن الكبرى والعالم إلى الصورة، إلا لكى تذكرنا بأن الكوزموبوليتانية امتياز نخبوى وبالتالى فإن مناقشتها، كذلك، ترف نخبوى. هناك أسباب لهذا النهج، نجدها فى فهمنا العام لماهية الكوزموبوليتانية. معظم تعريفات الكوزموبوليتانية، المباشر وغير المباشر منها على السواء، يفترض أنها معرفة جيدة بعالم أكثر رحابة من عالم المرء المحدود بآفاق مباشرة، وأنها نتاج أنشطة متداولة مرتبطة بالتعليم وحرية السفر وترف توسيع حدود الذات باتساع الخبرات والتجارب؛ ولهذا السبب عادة ما توضع الكوزموبوليتانية فى موقف التعارض مع صور عدة من التجذر والأصالة والمحلية، المرتبطة بتعلق المرء بأصدقائه وجماعته ولغته وبلده، وربما بطبقته الاجتماعية وعدم الرغبة فى تجاوز هذه الحدود. الشخص الكوزموبوليتانى يتماثل، فى أحيان كثيرة، مع الشخص المنفى، والمسافر كثير التنقل، والباحث عن الجديد، وغير القانع أو المكتفى بما لديه من هوية وسيرة حياتية وقيم ثقافية مستمدة من تاريخه. الكوزموبوليتانية فى عالم اليوم، مرتبطة على نحو طليق بمدركات ما بعد قومية، وروح

عالمية، وسياسات وقيم متعـددة الثقافـات، وانفتـاح عـام عـلى التجريـب والهويـات المهجنة والتبادلات الثقافية العالمية. هـذه المنظومـة مـن الارتباطـات والتـداعيات لا تتطابق تماما مع عالمية أو كونية حركة التنوير – ***Enlightenment***، بيد أن هناك درجة من الصلة بينهما وهو الاهتمام المشترك بفكرة عـن الإنـسانية أكثـر اتـساعا وشـمولا، تتجاوز حدود الأمة والعرق.[1]

هنا أود أن أشير إلى شكل آخر من الكوزموبوليتانية، يمكـن أن نجـده فى عـالم النشاطية المحلية بين الجماعات الأكثر فقرا فى العالم، وهى كوزموبوليتانية لا علاقة لهـا – إلى حد ما – بالتعليم المتقدم ولا بالقدرة على السفر أو الاستمتاع بوقت الفراغ؛ إلا أن ما أدعوه بـ " الكوزموبوليتانية من أسفل" يشترك مع الشكل الأكثر تميـزا منهـا فى الدافع لتوسيع آفاق المرء الثقافية والرغبة فى الاتصال بعـالم أوسـع باسـم القـيم التـى يمكن أن تكون، بشكل عام، خاصة بأى شخص ويمكن أن تكون موجودة ومطبقـة فى أى ظرف. هذه الكوزموبوليتانية الدارجـة تقـاوم كـذلك حـدود الطبقـة والجـيرة واللغة الأم، إلا أنها تفعل ذلك دون تقيـيم مجـرد لفكـرة الإنـسانية أو للعـالم كمكـان معروف أو يمكن معرفته بشكل عام؛ وهذا ضرب من الكوزموبوليتانية يبدأ قريبا من الموطن ويبنى على ممارسات المحلى واليومى والمألوف، ولكنه مشرب بسياسات الأمل التى تتطلب تمديد حدود اليومى فى اتجاهات سياسية متنوعة. كوزموبوليتانية تنمو فى اتجاه صلات وتـضامنات عالميـة مـن خـلال تنسيق غـير نظـامى للخـبرات القريبـة والبعيـدة، ولا يفـترض أو ينكـر قيمـة عموميتـه. هـدف هـذا الـضرب مـن الكوزموبوليتانية هو إنتاج جغرافيا مفضلة للعالمى من خلال التوسيع الاسـتراتيجى للآفاق الثقافية المحلية، ليس من أجل إلغاء أو إضعاف أو إنكار حميمية المحلى، وإنـما من أجل مقاومة إهاناته واستثناءاته؛ وبناء على ذلـك فهـو مـرتبط بـسياسات الأمـل والوعد بالديمقراطية كفضاء للكرامة الإنسانية والمساواة؛ والحقيقة أن مـن الـصواب

وصـف أسـلوب الحيـاة هـذا بالكوزموپوليتانيـة، إلا أنهـا كوزموپوليتانيـة مدفوعـة بمقتضيات الإقصاء أكثر مما هى بامتيازات (وسأم) الاحتواء.

الإسكان الحضرى باعتباره نافذة على العالم.

قامت المنظمات المختلفة التى تضم حركة الإسكان فى "مومبـاى"، كـما رأينـا، بإقامة وتنمية علاقات وصلات – منذ أوائل التسعينيات – مع حركـة مهمـة لـسكان العشوائيات والمناطق الفقيرة فى جنوب إفريقيا، وكذلك فى نيپال والفيلبين وتايلانـد. هذه الصلات العالمية التى يتم تعزيزها باضطراد مـن خـلال اسـتراتيجيات مـشتركة للتعبئة الداخلية (مثل الادخارات اليومية)، والتنظيم الداخلى (مثل القيـام بعمليـات المسح والتعداد)، وأساليب واسـتراتيجيات بنـاء المـساكن، هـذه الـصلات تطـورت لتصبح أهم تحالف عالمى لنشطاء الإسكان فى مجتمعاتهم، الـذين يجمـع بيـنهم التـزام مشترك بالتنظيم المحلى، والادخارات المالية الداخلية، واستراتيجيات بناء دورات مياه ومساكن لجماعاتهم. تتلخص أساليبهم التنظيمية فى تبادل المعرفة والخبرة واستراتيجية منظمة لتثقيف وتحفيز أجهزة الحكم المحلى وجهات التمويل الدولية والهيئات المختلفة والحكومات الوطنيـة. هـذه الـشبكة العالميـة (*SDI*) قامـت كـذلك بتنميـة قـدراتها التمويلية على أساس من التزام مـستدام للاسـتقلال عـن تقلبـات ونـزوات الهيئـات الممولة، كما قامت بدور كبير فى الحملات العالمية ضد هدم الأحياء الفقيرة وإزالتهـا ، وضمان استقرار الفقراء وبقائهم فى أماكنهم، وبناء قدرات ائتمانية وماليـة للجماعـات الأعضاء فى الشبكة من خلال التعاون عبر ما يزيد على ثلاثين دولة فى آسـيا وإفريقيـا أساسا، وكذلك فى أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط. الـ (*SDI*) معروف اليوم لعـدد كبير من المنظمات الرئيسية ومعترف به باعتباره صوتا لفقراء المدن، بما فى ذلـك مركـز الأمم المتحدة للمستوطنات الإنـسانية – ***United Nations Center for Human***

Settlements (UNCHS)، والبنك الدولى، والمنتدى الحضرى العالمى – ***World Urban Forum***، إلى غير ذلك من التجمعات الرسمية وغير الرسمية المعنية بمستقبل المدن وحقوق الفقراء فيها.

إننا لا نستطيع أن نعزو نجاح هذه الشبكة العالمية لظرف أو عامل أو توجه تاريخى وحيد، بيد أن الانتشار العالمى لأيديولوچية حقوق الإنسان منذ منتصف القرن العشرين لابد أن يكون أحد العوامل، كما أن إدراك أن الديمقراطية، باعتبارها قيمة عالمية، ليست مجرد أصوات وتمثيل وإنما هى مسألة كرامة إنسانية وحياة، إدراك ذلك لابد أن يكون عاملا مهما آخر. أضف إلى ذلك أن القلق بشأن العلاقة بين الفقر المدقع والمرض والحرمان والإرهاب (وبخاصة فى العقود الأخيرة) ليس منبت الصلة. من العوامل المساعدة كذلك عدم الشعور بالاطمئنان إلى أن النمو المتزايد لآليات المال المتشابكة وما يصاحبها من الاقتصاد الخدمى المتفجر، لا يمكن أن يجد الاستقرار فى عالم من المدن الفقيرة والأحياء الغاضبة والمراكز الدينية الرثة ("كوكب من العشوائيات" بعبارة "مايك ديفز – ***Mike Davis***" الدالة) هذا الشعور بعدم الاطمئنان عامل آخر، وأخيرا وليس آخرا، فإن تيسر وجود "الإنترنت" بشكل متزايد، وبخاصة بالنسبة للأكثر نشاطا من الناحية الاجتماعية بين فقراء العالم، أحدث نموا هائلا فيما أصبح يطلق عليه "**نشاطية بلا حدود**"[(2)]، وهو تطور كبير فى الجهود الشعبية لتجميع وتنسيق طاقات الأكثر فقرا فى كل من المدن أو الريف، لكى يتحدوا عبر الحدود القومية، وبذلك أصبحوا قادرين على التأثير فى السياسات القومية والتعددية، فيما يتعلق بالبيئة وحقوق الإنسان وحقوق العمل وحقوق التجارة وإصلاحات الملكية الفكرية لإلغاء سلطة النخبة، ومعارضة المشروعات الكبرى (مثل: السدود الضخمة) التى تعتبر مدمرة لحياة الفقراء ومصالحهم ؛ إلى غير ذلك من الأمور التى تلحق الضرر بأكثر من نصف سكان العالم الفقراء، وبشكل عام، فإن

ثورات المعرفة والديمقراطية فى العقود القليلة الأخيرة، التى دعمها انتشار تكنولوچيا المعلومات الحديثة، قد أسهمت فى تشجيع التنوع الهائل لحركات المجتمع المدنى الشعبية والعابرة للحدود القومية التى شهدناها فى تاريخ البشرية.

إن تحالف نشطاء الإسكان فى "مومباى"، وهو ما أركز عليه هنا، والشبكة العالمية التى هو جزء منها، يمكن النظر إليهما فحسب، فى إطار ذلك الاتساع لحدود المجتمع المدنى فى أنحاء العالم، والاتساع الموازى لنطاق القضايا التى أصبح الفقراء مهتمين بها سياسيا. من الصحيح كذلك أن كلا من هذه الحركات لها تاريخ وجغرافيا خاصة مرتبطين ارتباطا وثيقا ببؤرة اهتمامها وما تركز عليه، الذى قد يكون الإسكان أو الإيدز أو التلوث أو السدود الكبرى أو أسعار المحاصيل الزراعية أو حقوق المرأة أو الملكية الفكرية أو تجارة الجنس؛ وهكذا الأمر بالنسبة للنشاطية فى مجال الإسكان بين الأكثر فقرا، التى لها مواصفاتها ومصادرها التاريخية الخاصة.

على أننى لست معنيا هنا برواية قصة ذلك المظهر العالمى العريض لذلك النشاط العالمى العابر للحدود القومية أو تنوع أشكاله، وهى القصة التى بدأت تجذب الاهتمام الدراسى الآن على نطاق واسع[3]؛ كما أود التركيز بالأحرى على بعد ثقافى لهذه الحركات، وهو بعد يمكن أن نجده فى ثنايا فكرة **"الكوزموپوليتانية من أسفل"**؛ ولكى نلقى نظرة عن كثب على هذا النوع من الكوزموپوليتانية، سأبدأ بالشكل الذى تتخذه فى "مومباى".

"مومباى"، باعتبارها فضاء كوزموپوليتانيا

الكوزموپوليتانية، بشكل عام، هى طابع الحياة فى "مومباى". كلاهما، الأغنياء والفقراء يؤكدون قدرة الناس الذين يعيشون فى المدينة (أهل مومباى –

(***Mumbaikars***) على الحياة معا، وربما يستمتعون بالاختلافات الثقافية واللغوية، ونادرا ما تتطابق الكوزموپوليتانية مع التهذيب الذاتى أو العمومية أو مُثُل العولمة المرتبطة بها تاريخيا بالتنوير الأوروبى. الكوزموپوليتانية فى حالة "مومباى" مرتبطة بالتعايش الثقافى، بالتقييم الإيجابى للاختلاط والاتصال ما بين الثقافات، ورفض الأحادية الثقافية كقيمة حاكمة، وشعور قوى بمزايا التواصل والاحتكاك بمن يتكلمون لغة أخرى أو يأكلون طعاما آخر، أو يعبدون آلهة أخرى أو يلبسون ثيابا أخرى.

هذا الطرح قد يواجه اعتراضا يرى أن "مومباى" كانت أيضا موطن أقوى حركة هندية للأحادية الثقافية وسيادة ثقافة إقليمية مفردة، هى ثقافة "ماهاراشترا – ***Maharashtra***" وبخاصة بعد إعادة تنظيم الولايات لغويا، وهو الأمر الذى مَكَّن السياسيين الإقليميين من المطالبة بولاية منفصلة لأبناء ماهاراشترا (***Maharashtrians***) فى ١٩٥٦، وأن تكون تلك الولاية هى "بومباى" وليس ولاية "جوچارات – ***Gujarat***" المجاورة؛ وكان حزب "شيڤا سينا – ***Shiva Sena***" السياسى منتجا مدينيا لهذه النزعة اللغوية الانفصالية، كما أنه قوة سياسية رئيسية فى "مومباى" منذ أواخر ستينيات القرن الماضى تقريبا، ومازال كذلك إلى اليوم؛ وهناك كتابات كثيرة عن صعود هذا الحزب ونجاحه فى قتل الوعى الاشتراكى بين أبناء الطبقة العاملة فى "مومباى" من الناطقين بالماراثية – ***Marathi*** – ، وقدرته على الاستيلاء على اهتمام المنبوذين من الشباب "الماهاراشتيرى – ***Maharashtrian***"، وعلى قطاع عريض من شرطة المدينة وصغار الموظفين الحكوميين، وعن نجاحه فى ربط وظائف الخدمة الاجتماعية فى المناطق المجاورة بقومية هندوسية متطرفة وشوڤينية ماراثية. شيڤا– سينا، بحق، هو القوة الرئيسية الوحيدة وراء الاضطرابات بين الهندوس والمسلمين فى العقود الثلاثة الأخيرة، وبخاصة تلك المجازر التى أعقبت

تدمير "مسجد بابرى" فى ديسمبر ١٩٩٢ على يد بعض الكوادر الهندوسية المتطرفة (للمزيد من التفاصيل، انظر الفصل السابع)، إلا أن الحزب يعتريه الضعف والانقسامات الداخلية على نحو متزايد مع فقدان قائده ومفكره "بال ثاكراى – *Bal Thackeray*" الطاعن فى السن جاذبيته الشخصية وقدرته على السيطرة، ويصارع الآن من أجل الإبقاء على حضوره السياسى. أما الطبقات العاملة الفقيرة، الناطقة بالماراثية فى "مومباى" فقد أظهرت قدرا من التحفظ غير العادى بعد حدثين كبيرين كان يمكن أن يشعلا فتيل أزمات كبرى فى تاريخ "مومباى" السياسى الحديث: حريق عربة القطار الذى نجم عنه مقتل مجموعة من النشطاء الهندوس فى فبراير ٢٠٠٠ بالقرب من "جودرا – *Godhra*" فى "جوچارات"، وسلسلة التفجيرات المنظمة لعدد من القطارات، الأمر الذى أصاب المدينة بالشلل التام فى يوليو ٢٠٠٦. كانت هناك مزاعم قوية فى الحالتين بتورط نشطاء مسلمين راديكاليين، ربما بالتواطؤ مع قوى إسلامية قومية متطرفة، إلا أن الطبقات العاملة فى "مومباى" رفضت الانجرار إلى أعمال العنف الانتقامية ضد المسلمين. كل ما سبق ذكره مهم لفهم المصادر الواسعة لكوزموپوليتانية "مومباى"، قبل الانتقال لبحث علاقتها باستراتيچيات نشطاء الإسكان فى التحالف.

"مومباى" مدينة ذات تاريخ يتمحور حول الاتصال والتجارة والغزو. حضور وصراعات البرتغاليين والبريطانيين على مجموعة من الجزر (التى أصبحت فيما بعد مدينة مومباى) جعل منها "مدينة أغراب" من البداية. بصرف النظر عن مجتمعات الصيد الساحلية القليلة، فإن لكل جماعة اجتماعية فى "مومباى" تاريخا محليا قصيرا نسبيا، وهذه الجماعات المتنوعة التى تضم يهودا ومسلمين وپارسيين (الزرادشت الهنود) ومسيحيين (من الأجانب والمحليين) وعشرات الجماعات الأخرى التى يمكن أن تعتبر هندوسية أو مسلمة على نحو ما، كل ذلك أعطى المدينة

طبيعة وصبغة متقاطعة الثقافات منجزة ومبنية على الوساطة والترجمة. كثير من هذه الجماعات كان بينها روابط وعلاقات تجارية، وعلاقات وتعاملات مع حكام أجانب ومحليين مختلفين، ومع إمبراطوريات عدة فى الداخل، وقبل كل شىء مع عالم تجارى أوسع فى المحيط الهندى وخاصة فى الخليج الفارسى. كل ذلك جعل من "مومباى"، منذ فجر تاريخها الحديث، جزءا من عالم البحر العربى مثلما هى جزء من شبه القارة الهندية.

بشكل عام، ظلت كوزموپوليتانية "مومباى" مرتبطة طويلا بأقدارها التجارية، وحتى الثمانينيات كان عالم صناعة النسيج بها يقوم على عقد عمل اجتماعى بين قوة عمل معظمها من الناطقين بالماراثية وطبقة من أصحاب المصانع، معظمها من الناطقين بالجوچاراتية. لم تكن الطبقة العاملة فى "مومباى" بكاملها من الناطقين بالماراثية فى يوم من الأيام، إذ كان هناك دائما مزارعون فقراء وغيرهم من النازحين من الجنوب، ومن وسط الهند ومن المناطق القبلية فى جوچارات، وأعداد صغيرة من كل مكان فى البلاد تقريبا. يضاف إلى ذلك أن صغار المقرضين فى "مومباى" كانوا غالبا من "الپاتان – ***Pathans***" القادمين من الأقاليم الشمالية الغربية، ومن حراس وخفراء كثير من المنازل والمكاتب القادمين غالبا من "نيپال"، كما كانت بعض المبانى المهمة على الساحل مملوكة للأسرة الحاكمة الكويتية. كان هناك كذلك عدد كبير من الإنجليز من أصول هندية الذين يعملون فى السكك الحديدية فى "مومباى" وفى كل أنحاء الهند، كما كان سكان "مومباى" من الكاثوليك محافظين دائما على علاقتهم بأسلافهم وحكامهم البرتغاليين فى "جووَا – ***Goa***"؛ ومع تطور المدينة إلى مركز مالى وتجارى رئيسى فى القرن العشرين، ومع قاعدة صناعية قوية فى مجال النسيج، كانت طبقاتها الحاكمة تضم أثرياء من "الجوچارات – ***Gujaratis***" و"الماروارى – ***Marwaris***" و"الپارسيين – ***Parsis***" و"السنديين – ***Sindhis***" و"البهرة – ***Bohras***"،

و"الإسماعيلية – ***Ismailis***"، بالإضافة إلى عدد قليل من العائلات التجارية الناطقة بالماراثية مثل عائلات "الجاروار – ***Garwares***" و"الكيرلوسكار – ***Kirloskars***"، و"الدانوكار – ***Dahanukars***". لم تكن هناك أى طبقة اجتماعية فى "مومباى"، من النخب المالية إلى الطبقات الكادحة فى أحواض السفن، أحادية اللغة أو الدين.

سبق أن وصفت "مومباى" فى الفصل السابع بأنها "مدينة الكاش – ***City of Cash***"، حيث تدفق الأموال – سائلة ومجردة، عملات وشيكات، كذهب وأسهم، كقروض وديون، كأجور وعمولات، كرشوة وهبات – هو القوة الدائرية الفعلية التى تبقى على اقتصاد "مومباى" متماسكا. مما لا شك فيه أن مثل هذه التدفقات المالية مهمة فى كل المدن الكبرى، وبخاصة فى المراكز المالية مثل "مومباى"، ولكن ميثولوجيا هذه المدينة وحياتها اليومية تؤكدان بقوة شديدة "مركزية الكاش" كموضوع للرغبة، للعبادة، للسرية والغموض، للخواص السحرية التى تفوق وتتجاوز مجرد استخدامه أو منفعته، وصناعة السينما التى تعرف بها "مومباى" اليوم، والمعروفة عالميا بـ "بولى وود – ***Bollywood***"، هى الآلة المحركة الرئيسية التى تظل من خلالها كوزموبوليتانية المؤسسة والنشاط والكاش حية وساحرة، و"بولى وود"، من جوانب أخرى كثيرة، هى مفتاح لكوزموبوليتانية "مومباى"، وبخاصة فى هذا الإطار.

منذ بداياتها، كانت صناعة السينما فى "مومباى" هى النشاط التجارى الرئيسى الذى تعلمت فيه الجماعات اللغوية والدينية المتعددة فى المدينة أن تتعاون فى آلية لصنع الأموال وميثولوجيا للشهرة والرفاهية والمتعة لها طابعها المميز اليوم. الممولون والمنتجون الجوجورات، المغنون وكُتاب السيناريو البنغال، المعدون والمطربون والمصورون السينمائيون (بالعودة إلى صناعة السينما فى كولابور – ***Kolhapur*** واستديوهات پرابات – ***Prabhat***)، كل هؤلاء تواصلوا مع الأسر الفنية القديمة فى

مناطق الشمال الإسلامية، التى أنجبت نجوما مثل "نرجس" ومغنين مثل "نورچيهان" وشعراء وكُتاب سيناريو مثل العظيم "سادات حسن مانتو"، وفى مرحلة قريبة نسبيا خلقت الحركة الأوردية التقدمية طبقة من كُتاب الأغانى والسيناريو فى المنفى (مثل "كايفى عزمى – *Kaifi Azmi*" و"ساهر لوديانڤى – *Sahir Ludhianvi*" و"مجروح سلطان پورى – *Majrooh Sultanpuri*"، و"حسرات جايبورى – *Hasrat Jaipuri*"، وغيرهم)، الذين ضاعفوا جمهور السينما بلهجتهم الهندستانية المشبعة بتراث الأوردية والفارسية فى شمال الهند. أغنياتهم التى أصبحت السمة المميزة للأفلام الهندية والمصدر الرئيسى للموسيقى الشعبية فى ربوع الهند فى الخمسينيات والستينيات وإلى الآن (مع الكتيبات الصغيرة التى تحتوى على كلمات الأغانى لمن يريد أن يعرفها جيدا)، هذه الأغنيات، خلقت لدى جمهور السينما فى "مومباى" ذائقة للكلمات والأساليب الهندستانية التى دخلت لغة الشارع الهندية. فى الوقت نفسه كانت البرامج الغنائية الإذاعية لا تكف عن إذاعة العروض الموسيقية مثل "بيناكا جيت مالا – *Binaca Geet Mala*" فى الخمسينيات والستينيات، بينما كانت الأفلام تعرض فى دور السينما وبعدها، لدرجة أن الفضاء السمعى فى شوارع "مومباى" يعج – بمعنى الكلمة – بكلمات وأشعار تلك الأغنيات المستمدة من التراث الموسيقى والغنائى من شمال غربى الهند، مثل الغزل.[4] فى نفس الوقت كانت الأخبار تذاع بلغة هندية (هندوكية صرفة) مجردة من الدخيل الأوردى أو الفارسى، مشحونة بالجذور والتعابير السانسكريتية؛ وهكذا شب جمهور السينما ومستمعو الراديو فى "مومباى" فى عالم لغة هندية من شعبتين، هندية تستوعب كلمات الأوردية والفارسية الغنائية الناعمة من خلال أغنيات ونصوص الفيلم الهندى الشعبى، وهندية أخرى مختلفة عن طريق أخبار الراديو والصحف والمجلات الهندية الرئيسية، وهى لغة كلاسيكية مجردة من أى "شوائب" إسلامية.

وهكذا، فإن ما يطلق عليه أحيانا، فى مقام السخرية، "هندية بمبية – *Bambaiyya Hindi*" (وخاصة بواسطة أرستقراطية دلهى المثقفة)، ما هو إلا "تشكيلة" لغوية ساحرة أهم ما يميزها اختراقها بمفردات وصيغ نحوية وملامح وقواعد مستمدة من الماراثية ومن جوچاراتية "مومباى". الأفلام والأغانى التى تنتجها "بولى وود" هى التى خلقت المصطلحات الرئيسية لهندية "بومباى"، وهى المصطلحات التى تغيرت عبر ستة عقود بعد ١٩٥٠، ولكنها كانت دائما هجينا غريبا بالنسبة للناطقين بالهندية من أبناء الشمال الذين كثيرا ما يسخرون من هندية "بومباى" انطلاقا من فكرة أن هنديتهم هى اللغة الأصلية. الأخيرة بالطبع، هى هجين من الأوردية والهندستانية وتنويعات عدة من الكارى بولى – *Khari-boli*، والكثير من اللغات الشفهية القديمة فى شمال الهند، من "الماروارية – *Marwari*" فى "راچستان" إلى "المايتيلى – *Maithili*" فى "بيهار".

فكرة وجود لغة هندية (*Hindi*) معيارية فى شمال الهند، عندما تقارن بها هندية بومباى (*Bombaiyya Hindi*)، تعتبر الأخيرة لغة للپروليتاريا أو هجينا غريبا، هذه الفكرة ضرب من الحماقة ودلالة على شوڤينية إقليمية فى ثوب ملكية لغوية. فكرة لا تتجاهل أثر الأشكال المختلفة لهندستانية شمال الهند فى تشكيل هندية "بومباى" فحسب، بل إنها تسبغ على "كارى بولى" الشمال امتيازا تنكره على لغات مثل الماراثية والجوچاراتية. المفارقة الساخرة هى أن كلا من الماراثية والجوچاراتية مدينتان لغويا وإلى حد بعيد، للأوردية والفارسية فى فترة ما قبل الاستعمار، وبأكثر مما هى مدينة لها كثير من اللغات الشعبية فى وسط الهند، إلا أن هذا التاريخ ليس أساسيا فى مجادلتى هنا على أية حال.

اليوم، تجمع التجارة والكاش والسينما، إلى جانب أشكال أخرى من الصناعة والتصنيع والمشروعات والمقاولات، كل ذلك يخلق عالما متعدد اللغات شديد التعقيد،

يوحد بين عناصره شكل من هندية "بومباى" دائم التطور، يشكل وتشكله فى آن واحد أغانٍ وكتابات "بولى وود"؛ فى الوقت نفسه من الصعب أن نقول إن ماراثية "مومباى" بسيطة أو مفردة أو متجانسة، كما أظهرت الدراسات والبحوث التى أجريت على مختلف اللهجات الماراثية فى منطقة "مومباى" الكبرى مؤخرا.[5]

ملاحظة أخيرة تعيدنا إلى ذلك التوتر بين كوزموبوليتانية "مومباى" اللغوية المتمركزة حول صناعة السينما، وقوة "شيڤا سينا"، التى تؤكد، تاريخيا، ملكية "الماهاراشترانيين – ***Maharashtrians***" لـ "مومباى"، وسيادة "الماراثية" كلغة، وأولوية تاريخ ماهاراشترا كإقليم فى الكتب الدراسية، وأسماء الشوارع والحياة الدينية فى المدينة، التى لا يوجد تعبير عنها أفضل مما نجده فى "عبادة"[*] الملك المقاتل "شيڤاچى – ***Shivaji***" فى اللاهوت السياسى لـ"شيڤا سينا". حتى هذا الحزب الماراثى الشوڤينى، كان مضطرا لتقديم تنازلات لصالح التنوع اللغوى فى "مومباى"، عندما قام بإصدار طبعتين، هندية وجوچاراتية، من جريدته الدعائية الرئيسية "سامنا – ***Saamna***"، لكى يصل إلى الجماهير التى قد تروق لها أيديولوچيته من جوانبها الهندوسية الأصولية القومية، وغير راغبين فى التخلى عن ولاءاتهم اللغوية.[6] فى هذا العالم اللغوى المثير، المتعدد الطبقات، علينا أن نضع الاستراتيچيات الكوزموبوليتانية الخاصة بالجماعات الاجتماعية والمنظمات التى تكون تحالف نشطاء الإسكان فى "مومباى" وشبكاتها العالمية.

كوزموبوليتانية فقراء المدن.

عودة إلى الاستراتيچيات الثقافية لفقراء المدن الذين عبأوا أنفسهم، عن طريق الانتظام فى اتحادات فيدرالية، وبداية من خلال عمل الـ "***NSDF***"؛ وبالبناء على

---

[*] المقصود الإعجاب الشديد (*cult*) الذى يقارب عبادة الشخصية. (المترجم)

تجارب الشارع لدى النساء اللائى أسسن "ماهيلا ميلان – *Mahila Milan*" فى أعقاب مكابداتهن السابقة كعاملات جنس فى الأحياء المجاورة المنتشرة حول "بومباى سنترال" إحدى أكبر محطتين للسكة الحديد فى المدينة؛ وبالإفادة من موارد الطبقة المتوسطة للنساء اللائى قمن بإنشاء منظمة "سپارك - *SPARC*" غير الحكومية؛ كما أن قصة هذا التعاون الذى بدأ فى أوائل الثمانينيات فى "بومباى" عبر سلسلة من المواجهات العرضية منشورة فى كثير من المصادر التى يمكن الرجوع إليها.(7)

إلى اليوم، قطع نساء ورجال "ماهيلا ميلان" والـ *NSDF* الفقراء شوطا كبيرا منذ أن بدأوا تنظيم أنفسهم كنشطاء للحصول على مسكن آمن وحد أدنى من الحقوق المدنية وقدر من الحماية من نهب الشرطة والمجرمين وموظفى البلدية فى "مومباى"؛ وتعلموا كيف يتعاملون مباشرة مع البنوك والمهندسين ومقاولى البناء والمطورين والسياسيين والأكاديميين والمشاهير من ذوى الجنسيات المختلفة. تعلموا كيف يقومون بتوثيق ومسح وتنظيم مجتمعاتهم من خلال أساليب مختلفة للمعاينة والتعداد وتبادل المعلومات، كما طوروا أساليب تنظيم مدخراتهم ومقدراتهم مع المؤسسات المصرفية والائتمانية الرسمية وشبه الرسمية، كما أصبحوا رؤساء فى إحدى شركات الإنشاءات الكبرى (شركة خاصة مستقلة هى *NIRMAAN*)، ومن خلالها يديرون أنشطة فى مجالات رأس المال والقروض وتخطيط وتنفيذ مشروعات بناء تركز اهتمامها على الإسكان والمرافق الصحية فى "مومباى" ومدن هندية أخرى كثيرة، كما تطورت إلى حد كبير قدرتهم على إنجاز مشروعات بنية أساسية بالمواصفات التى تحددها البلدية والجهات المقرضة، والآن تطلب منهم الأجهزة الرسمية فى الولاية والحكومة الفيدرالية تقديم خبراتهم واستراتيچياتهم لمدن أخرى فى الهند تواجه صعوبات فى حل مشكلات الإسكان والبنية الأساسية للمناطق الفقيرة على مدى عقود. تعلموا كيف

يتعاملون مع المتغيرات الدائمة وحركة التنقلات بين موظفى الخدمة المدنية فى أجهزة المدينة والولاية، وكيف يستخدمون قوتهم العددية ذخيرة فى الانتخابات دون الرضوخ لضغوط السياسيين، أو أن يكونوا "بنوك أصوات سلبية" لسياسيين أو لأحزاب سياسية معينة. إنهم يحظون الآن باحترام (وحسد) البنائين والمطورين التجاريين الذين يعتبرون أسواق الإسكان فى "مومباى" ساحة لهم لتحقيق الأرباح دون رقيب، كما أصبح السياسيون وأصحاب المصالح فى عالم العقارات وصيانة وتطوير المبانى يضعونهم فى الاعتبار وإن على مضض؛ وقبل ذلك كله فهم يحققون نجاحا مضطردا فى تغيير النظرة إلى الفقراء من سكان الشوارع والعشوائيات بأنهم ليسوا مواطنين أو أنهم مجرد كائنات طفيلية، وعالة على اقتصاد "مومباى"، وفى إرغام السياسيين والبيروقراط والمخططين ومختلف النخب فى المدينة على الإقرار باستحالة التعامل مع الفقراء باعتبارهم سرطانا ينهش جسدها، وإنما هم مواطنون لهم نفس الحقوق مثل غيرهم، وأنه لا غنى عنهم فى اقتصاديات الخدمات والإنتاج. باختصار شديد، يمكن القول إن الجماعات الاجتماعية والقيادات الموجودة فى "التحالف" قد نجحت فى خلق آلية "اعتراف اجتماعى" غير قابلة للإلغاء (كما يقول "تشارلز تيلور - *Charles Taylor*") تجعل من المستحيل اليوم تجاهل حضورهم العددى الكبير أو حقوقهم المشروعة فى السكن، والبنية الأساسية، وفى صوت سياسى فى حياة المدينة.

الممارسات الكوزموبوليتانية للتحالف وثيقة الصلة بتلك النجاحات التى تحققت بصعوبة، وهو ما نشهده فى أمور كثيرة، صغيرة كانت أو كبيرة. يمكن أن نرى هذه الممارسات فى معارض السكن ودورات المياه وسبق أن عرضت لها فى الكتاب. فى هذه المناسبات التى تجمع بين الاحتفالية والتعلم والحوار وبناء أواصر التضامن، يلتقى النساء (والرجال) من مختلف المدن والمناطق، باذلين قصارى جهدهم لاحتواء بعض مظاهر التنوع اللغوى والثقافى الهندى. يتناقشون حول آمالهم بشأن الفضاء

المحلى والمنزلى، خبراتهم وتجاربهم مع تقنيات ومواد البناء المختلفة، ممارساتهم للادخار والائتمان، وآمالهم وتطلعاتهم إلى مسكن دائم وأمان سياسى فى شوارعهم ومدنهم. الصدامات تنشأ، والمآسى تصبح همًا مشتركا، والقصص والحكايات تصبح متبادلة، وتجارب الكفاح يتم تأطيرها لكى تفهمها نساء من أجل نساء أخريات قادمات من عوالم أخرى فقيرة. تتضمن هذه التبادلات عادة التغلب على صعوبات لغوية، كما يحدث مثلا عندما تتحدث نساء من "نيبال" أو "أوريسا" مع أخريات من "پونه - **Pune**" أو "تاميل نادو - ***Tamol Nadu***"، عبر "جسر" لغوى تصنعه نساء "ماهيلا ميلان" من "مومباى"، من اللائى يتكلمن لغات مختلفة. إن محادثة طويلة ممتدة يمكن أن تتضمن استخدام تنويعات عدة من الهندية والماراثية و"الكانادية" (***Kannada***) و"الأورية" (***Oriya***)، و"التاميلية" (***Tamil***)، وربما بعض الإنجليزية (فى حال وجود زائرين من شبكات التمويل الخارجية)، وستكون الترجمة نشاطا أساسيا، حيث يقوم المشاركون بتفسير وتوضيح الآراء والأفكار ووجهات النظر لبعضهم البعض، وخاصة عندما يكون من الضرورى إطلاع كبار السن والأقل تعليما على الجديد من القضايا الاجتماعية والفنية. اللغة فى هذه المواقف والحالات وسط ورسالة، خلفية وواجهة، أداة وأفق، ونادرا ما تصاغ كموقع لتفاوض أو جهد واع؛ إلا أن اللغة هى أول وأهم موقع للجهد المبذول بهدف تمديد الآفاق الثقافية لأولئك النساء والرجال، ولا يمكن التهوين من شأنها كأساس لكل أشكال الترجمة والتعلم والتبادل فى عمل الشبكة العالمية.

هذه المناسبات التى تتم بين المدن فى الإطار الهندى لا يمكن أن تعتبر السياق الرئيسى الذى يتعلم فيه أعضاء التحالف استراتيجيات الكوزموپوليتانية؛ والحقيقة أن النضال اليومى بهدف التنظيم الذاتى فى "مومباى" عبر عقود من أوائل الثمانينيات إلى الآن، لايمكن النظر إليها خارج إطار الإرادة الراسخة لدى أعضاء التحالف الأكثر

فقرا، للتوصل إلى حدود ثقافية مهمة وتوسيع مداها، وبالتالى يجعلون لذواتهم الثقافية معنى. على سبيل المثال، أفقر النساء اللائى يمثلن جوهر "ماهيلا ميلان" هن بنسبة كبيرة نساء مسلمات من منطقة "أندرا پراديش – ***Andhra Pradesh***" الناطقة بـ "التلهو – ***Telugu***"، اللائى دخلن تجارة الجنس، كعاملات جنس فى "ناچپادا – ***Nagpada***"، والمناطق المجاورة فى وسط "مومباى". عوالمهم اللغوية والثقافية، المعقدة بالفعل (المختلفة تماما عن عالم محظيات الشمال المسلم) وجدت نفسها فى مواجهة عالم "متسوقى الجنس" من الذكور متعددى اللغات فى "مومباى"، ذلك العالم الذى يعج بالفاسدين من رجال الشرطة الناطقين بالماراثية، والعمال والسماسرة الذين يتحدثون بلهجات مختلفة من الهندية والتاميلية والجوچاراتية وغيرها من اللغات الهندية. عندما نظمن أنفسهن فى جماعة ماهيلا ميلان للاعتماد على ذواتهن والهرب من مهنهن السابقة وتعلم أساليب جديدة لكسب العيش والحصول على مسكن آمن، بقين لعدة عقود مقيدات بسكنى الأرصفة فى أماكن عملهن القريبة. إلا أنهن تعلمن كذلك العمل والتعاون مع أعضاء التحالف (***NSDF***) الآخرين ومعظمهم من الرجال الناطقين بالتاميلية والقادمين من "داراڤى – ***Dharavi***" والمناطق ذات الأغلبية التاميلية شمالى "ناچپادا – ***Nagpada***"، وكان أولئك الرجال التاميليون يمثلون منظومة مختلفة من التواريخ والمسارات، وأقل ما يقال عنهم إنهم لم يكونوا متعاطفين مع "عاملات الجنس" (مثل معظم الرجال فى مومباى)، وكانوا على دراية أكبر باستراتيچيات سياسات الإسكان فى "مومباى"، وباعتبارهم قادمين من عالم داراڤى المهنى والسياسى شديد التعقيد، كانوا مهرة فى التعامل مع عالم التاميل السفلى بامتداداته المسلمة (حيث كان البعض من أبرز رجال العالم السفلى فى "مومباى" فى الفترة من ١٩٥٠ و ١٩٨٠ من التاميل الهندوس والمسلمين)، وكانوا كذلك يعرفون كيف يتعاملون مع فئات مختلفة من المجرمين والشرطة وزعماء الأحياء الفقيرة والعشوائيات، وعليه فقد كانوا مفيدين للتحالف. كانت التعاملات بين هاتين

الثقافتين الفرعيتين فى "مومباى" (المسلمات أعضاء ماهيلا ميلان، عاملات الجنس سابقا، وأعضاء ***NSDF*** ومعظمهم من الطبقة العاملة الذين يتكلمون التاميلية) تتطلب ما هو أكثر من التفاوض بين الأساليب الثقافية والثغرات فى موازييك الطبقة واللغة والجنس فى "مومباى". هذا التفاوض الدائر، بما له من متضمنات بالنسبة لمجمل استراتيجيات التحالف فى "مومباى"، هو مجرد مثال على المكابدات اليومية للتفاوض بين الفوارق الثقافية بين أفقر الفقراء فى "مومباى". مثل هذه الكوزموپوليتانية لا يتم تحقيقها بسهولة حيث إنها لا تجد دعما من التعليم أو الامتيازات الثقافية أو التثقيف الذاتى.

هذه الكوزموپوليتانية المتناهية الصغر بين فقراء المدن، تؤمن وتدعم مجالات وأطرا أوسع لممارسة الكوزموپوليتانية؛ ولعل أهم ما يتعلق بأحداث العنف الكارثية المتكررة بين الهندوس والمسلمين فى "مومباى" وبخاصة تلك التى وقعت فى ديسمبر ١٩٩٢ ويناير ١٩٩٣. فى تلك الأحداث الدامية التى خلفت قتلى ودمارا كبيرا بين الهندوس والمسلمين الأكثر فقرا فى "مومباى"، استطاعت المناطق التى تسيطر عليها جماعات التحالف أن تخفف من آثار عنف الشارع والأضرار التى أصابت الأقلية المسلمة، كما كان النشطاء يقومون بتوزيع المعونات لمساعدة وغوث الضحايا من الجانبين ومقاومة الدعاية المهيجة والمأججة للعداء؛ ويظل ما حدث فى هذا السياق دليلا على قوة التحالف فى مدينة كانت باستمرار عرضة لأخطار شديدة، يفجرها الفقر والسياسات الأصولية المحلية، والسياسات الهندوسية ذات الصبغة القومية المتعصبة وهستيريا العداء لپاكستان والإلحاح المستمر على مكافحة الإرهاب العالمى. هذه العلمانية القاعدية، الموثقة من قبل كثير من المراقبين، فى مدينة يعيش نصف سكانها تقريبا (البالغ عددهم نحو ستة عشر مليون نسمة) فى مناطق وأحياء عشوائية تضم مسلمين وهندوس يعيشون جنبا إلى جنب، تعنى أكثر مما تعنيه بالنسبة لمنظرى

العلمانية الهندية. بالنسبة لأولئك المنظرين، ليس للعلمانية علاقة كبيرة بنضال فقراء المدن اليومى من أجل البقاء فى المدن الهندية، مثلما هى بالجدارة بالاحترام وبالقيم الدستورية الحديثة التى لايمكن أن تصل إليها جموع الفقراء والأميين، فى صورها المجردة.

كما أن الكوزموپوليتانية بين فقراء المدن لا تبدأ وتنتهى بالعلمانية القاعدية، حيث إنها تمتد أيضا إلى الاجتماعات العامة، والخطابة السياسية، والتواصل اللغوى مع النخب المحلية والقومية والعالمية. عندما قامت "هيلارى كلينتون – *Hilary Clinton*" و"كولن پاول – *Colin Powell*" و"الأمير تشارلز – *Prince Charles*" بزيارة منازل ومكاتب "*NSDF*" و"ماهيلا ميلان – *Mahila Milan*" فى "مومباى" وجدوا أنفسهم جزءا من فضاء وخطاب الفقراء المتفاعلين معهم، وبالرغم من أن الترجمة اللغوية نشاط دائم فى مثل تلك الظروف، كان اللقاء مرتبا بحيث يبرز أصوات الفقراء قبل أصوات الخبراء وغيرهم من الوسطاء. مثل هذه اللقاءات، التى يزيد عددها بمرور السنوات جعلت قيادات كثيرة ومختلفة على اتصال بأكثر النساء والرجال فقرا من أعضاء التحالف لمناقشة خططهم وآمالهم واستراتيچياتهم وقوائم احتياجاتهم الحقيقية للدعم والمساعدة. هذه اللقاءات تبنى على تجارب كوزموپوليتانية "مومباى" المتناهية الصغر التى عرضت لها بإيجاز، وعلى الثقة المتطورة فى جهود أولئك الرجال والنساء للتفاوض حول تنوعات عوالمهم فى "مومباى" والتوافق معها.

إلا أن هذه اللقاءات تبنى كذلك على شكل آخر من المواجهة شديد الأهمية بالنسبة للسياسات العابرة للحدود القومية الخاصة بالشبكة العالمية للمجتمعات الحضرية التى ينتمى إليها التحالف، تلك هى تبادلات المعرفة والخبرة بين أعضاء تلك المجتمعات الذين يقومون بزيارة مجتمعات بعضهم البعض ضمن مجموعات صغيرة،

فى إفريقيا وآسيا وحتى فى إنجلترا، ويجمعهم اهتمام مشترك بمشكلات التشرد والإسكان الحضرى والأمن. فى تلك اللقاءات، يتشارك فقراء المدن من مجتمعات مختلفة (من كيب تاون وجوهانسبرج إلى مومباى ومانيللا ونانكوك) الحكايات والأغانى والاستراتيجيات والحوارات العامة، وهو ما يجرى فى أجواء ودية وغير رسمية، وأحيانا فى إطار مناسبات سياسية عامة، يجد فيها السياسيون وصناع السياسة والنخب أنفسهم مستدرجين إلى فضاء كوزموپوليتانية عابرة للحدود لا يحددونها أو يسيطرون عليها. السياسات الثقافية لهذه المناسبات التى تتم على نطاق واسع فطنة ومتعددة الطبقات حيث تجمع بين المحلى والوطنى والإقليمى والعالمى والتفاوض والتفاهمات الخلاقة. الأحاديث والأغانى قد تكون بأكثر من لغة أو لهجة محلية، الرقصات قد تكون ممثلة لأكثر من دولة أو قارة، العروض الثقافية قد تعبر عن فهم سكان الأحياء العشوائية ومحاكاتهم لرقص وأغنيات الثقافات العليا (مثل رقصات "الزولو – *Zulu*" فى "ديربان – *Durban*" أو رقصات الـ "كولى – *Koli*" عند جماعات الصيادين فى "مومباى"). هذه الأنشطة، تبرز عادة حضور قيادات من المجتمعات الفقيرة نفسها، وتجتذب النخب المتعددة من الطبقة المتوسطة والمجتمع المدنى والمثقفين، إلى مدار خيال وأداء وتفاهم ثقافى، بعيد كل البعد عن التنظير والنخبوية.

وفى سنة ٢٠٠١، كان لى شرف المشاركة فى إحدى هذه المناسبات غير العادية التى تجلت فيها عناصر عدة من ممارسات الكوزموپوليتانية المتناهية الصغر وبناء الجسور الثقافية العابرة للحدود القومية.[8] كان الإطار الذى جاءت فيه المناسبة اجتماعا كبيرا بخصوص الإسكان الحضرى فى العالم استضافته الأمم المتحدة فى مقرها الرئيسى فى نيويورك فى قلب أكبر العواصم العالمية تعقيدا. لم يكن لعالم المنظمات غير الحكومية مكان كبير فى تلك المناسبة التى كان الجانب الأكبر من المشاركة فيها للوفود

الدولية الرسمية والهيئات متعددة الجنسية المعروفة مثل الـ "*UNCHS*"، إلا أن أعضاء ***Shack/Slum Dwellers International* (*SDI*)**، استطاعوا أن يعرضوا على جمهور الحاضرين قطعة مسرحية غير عادية بعد أن حصلوا على تصريح ببناء نموذج لمنزل ومجموعة من دورات المياه فى ردهة مبنى الأمم المتحدة، بأيديهم وباستخدام مواد غير مألوفة وذلك فى حضور مئات المندوبين الرسميين لكثير من الدول. كان المشاركون الرئيسيون من التحالف مجموعة تضم نحو خمسة عشر رجلا وامرأة من فرعى الشبكة فى الهند وجنوب إفريقيا، ومجموعة صغيرة من نشطاء المجتمع المدنى المرتبطين بهم. لفت نموذج المنزل الصغير ودورات مياه الأطفال أنظار كل من كان يمر بردهة المبنى، وفى وسط المؤتمر كانت هناك حركة عارمة فى كل أروقة المقر؛ وفجأة ظهر وسط الزحام الشديد "كوفى أنان – ***Kofi Annan***" السكرتير العام السابق، و"آنا تيبايجوكا – ***Anna Tibaijuka***" المديرة التنفيذية السابقة لـ"*UNCHS*"، يحيط بهما الراقصون والمغنون ومجموعة من النساء من الهند وجنوب إفريقيا يصدحن بالأناشيد والزغاريد وجموع أكبر من المندوبين والزائرين الذين كانوا يتابعون، بشغف شديد، تلك الدراما السياسية العفوية فى ردهة المنظمة الدولية. هكذا تم اجتذاب سحر الأمم المتحدة وقوتها السياسية إلى فضاء فقراء المدن، ليجد كبار ممثلى المنظمة الدولية أنفسهم فى خضم أصوات وأغانى ورقصات ومعروضات أكثر الفقراء فقرا – دوائرهم الحقيقية. كانوا، وكل من كان هناك، يعرفون أنها لحظة سحرية فاتنة. كانت لحظة كوزموپوليتانية تماما، قدمها رجال ونساء هم الأكثر فقرا، ينتمون إلى جماعات اجتماعية فى إفريقيا والهند تعيش فى أحياء وتجمعات عشوائية بائسة، لديهم تجربتهم الطويلة مع كوزموپوليتانية متناهية الصغر، يفيدون منها كلما لاحت الفرصة لذلك – مهما كانت قصيرة – للاستيلاء على كاريزما الأمم المتحدة بشروطهم. فى مثل تلك المناسبات، يمكن أن نجد مغزى وأهمية الكوزموپوليتانية من أسفل، وهو الموضوع الذى أختتم به أفكارى فى هذا السياق.

الكوزموبوليتانية وسياسات الأمل

فى الفصول السابقة من الجزء الثانى كان تركيزى على الممارسات المحلية والقيم التى تشكل أساس ما أسميته "الديمقراطية العميقة" لهذه الحركة، وبالتالى للأساليب التى استطاع "التحالف" من خلالها أن يبنى بين فقراء المدن ما أسميته "القدرة على الطموح"، وفى هذا الجزء الختامى أربط بين فهمى ووصفى لـ "الكوزموپوليتانية من أسفل" وهياكل الديمقراطية العميقة وشروط تطوير القدرة على الطموح، حيث إنهما تمثلان، معا، المواد الخام لسياسات الأمل بالنسبة لفقراء المدن فى العالم.

النظرة العامة للكوزموپوليتانية تراها ممارسة متصلة بالهوية الثقافية والتعزيز الذاتى الشخصى، وعليه فهى ليست مرتبطة فى الغالب بالاقتصاد السياسى الأعرض للحقوق والموارد والاعتراف الاجتماعى. تلك رؤية محددة للكوزموپوليتانية، حيث نجد بين الطرق الكثيرة التى يتم بها إقصاء الفقراء وإبعادهم عن فوائد المشاركة، وخاصة فى الديمقراطيات متعددة الثقافات، إقصاؤهم عن مؤسسات التعليم والتكوين المهنى والخبرة وفرص تنمية قدراتهم الخاصة على تطوير أنفسهم. هذا النقص معروف بالطبع منذ فترة طويلة فى السياسات القومية والعالمية للتطوير والتحديث، وبخاصة تلك ذات الصلة بحركات التحديث الاقتصادى فى الدول الجديدة التى نشأت بعد الحرب العالمية الثانية. هناك سوابق أيضا لجذب الفقراء إلى دائرة السياسات العامة من خلال آليات التعليم العام، وذلك فى إطار الثورات الاجتماعية الكبرى فى روسيا والصين فى القرن العشرين، وعلى نحو أكثر تواضعا فى ثورات القرن الثامن عشر الاجتماعية فى إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة، التى ساعدت كلها فى تعميق الروابط بين السيادة الشعبية والقضاء على الفقر؛ ولكن هذا التوجه التاريخى نحو التعليم العام، والذى هو دون شك نتاج لتأكيد حركة التنوير على العلاقة بين المثل العليا للمعرفة والتعليم والمساواة الاجتماعية، إنما يتضمن بشكل

عام تأكيدا أكبر على المهارات الفنية، والتعليم الأساسى، والقدرات التعليمية التقليدية على مختلف المستويات، باعتبارها مفاتيح التحول الديمقراطى. هذا التأكيد ليس مخطئا بذاته، ولكنه يجنح إلى التقليل من أهمية المغزى السياسى للكوزموپوليتانية، باعتبارها أداة للحصول على حقوق عن جدارة.

ولنعد مرة أخرى للتفكير بشأن صور الممارسات التى يناضل من خلالها سكان الأحياء العشوائية الذين وصفتهم، لتوسيع عوالمهم الثقافية، ابتداء بعوالمهم القريبة من "مومباى" (وربما بداخلها). هذه الممارسات تتطلب منهم تخيل عوالمهم اليومية، وظروف بقائهم وأمانهم اليومية، مبدئيا ودائما، فى فضاء متعدد اللغات والثقافات؛ ذلك لأن ليس من السهل على الإطلاق فصل اللغة والطائفة والدين عن شئون الطبقة والسلطة وامتيازات المكان، فى مدينة مثل "مومباى": الفوارق والاختلافات أفقية ورأسية، والفقراء (نحو ثمانية ملايين) مختلفون من ناحية اللغة والدين والطائفة، مثلما هم مختلفون عن الثمانية ملايين الآخرين من سكان "مومباى" الأفضل حالا منهم بناء على ذلك، فإن كل التعاملات الثقافية تتطلب تفاوضات، وكل التفاوضات ذات أبعاد ثقافية. اللغة هى المجال الأهم لمثل هذه التفاوضات، رؤية واستماعا، إلا أنها، إلى جانب ذلك، مثال لمواقع الاختلاف الأخرى مثل المنطقة الأصلية للفرد، أو دينه، أو طائفته، وكلها لا يمكن أن تكون منبتة الصلة حتى بأكثر الفقراء فقرا وعوزا.

وعليه، فإن صراع المرء من أجل توسيع ومد آفاقه الثقافية لغويا وخلاف ذلك ليس خيارا. هو أمر وجوبى، وذلك لاعتبارين: هو إجبارى فى الجهد المبذول لبناء تضامنات أفقية، بين النساء المسلمات فى "ماهيلا ميلان" والرجال "التاميل" فى "*NSDF*" على سبيل المثال؛ ولكنه إجبارى أيضا فى جهود التعامل مع الشرطة والبنوك ومسئولى البلدية والطبقات الوسطى المسيطرة على السياسات فى المصالح والمؤسسات فى المدينة؛ ولكن الأهم من ذلك كله أن توسيع ومد آفاق المرء الثقافية فى

مجتمع ديمقراطى، أمر إجبارى بالنسبة لفقراء المدن لأن لغة السياسات الديمقراطية العامة نادرا ما تكون مفردة أو واحدة بين كل الأحزاب أو المرشحين أو الدوائر، وبخاصة فى مدن مثل "مومباى"، ولكن إلى حد ما، حتى فى مدن مناطق أكثر تجانسا من الناحية اللغوية (مثل "بانجالور – ***Bangalore***" فى ولاية "كارناتاكا – ***Karnataka***" أو "حيدر أباد – ***Hyderabad***" فى ولاية "أندرا پراديش – ***Andhra Pradesh***"). حتى فى مدينة مثل "سورات – ***Surat***" فى "جوچارات – ***Gujarat***"، كلما اقترب المرء من الواقع السياسى للمناطق والأحياء المجاورة والدوائر الانتخابية والسياسية، يظهر له التنوع الكبير للغات واللهجات، حتى فى عالم تغلب عليه لغة واحدة. تلك، إلى حد ما، هى طبيعة المدن الكبرى التى تنمو من خلال النزوح والهجرة إليها عبر مسافات بعيدة وعلى امتداد فترات زمنية طويلة.

كما أن الطبيعة الإجبارية للكوزموپوليتانية بالنسبة لفقراء المدن تجعل منها مصدرا يعول عليه كثيرا فى ممارسات الديمقراطية العميقة. هذه الديمقراطية العميقة ديمقراطية قريبة وفى المتناول، هى ديمقراطية الجوار، الجماعة الاجتماعية، القربى، الصداقة، ديمقراطية تجد تعبيرا عنها فى الممارسات والتعاملات اليومية: فى تبادل المعلومات وبناء المساكن ودورات المياه الغامة والادخارات، (التى تعتبر أساس بناء الاتحادات الفيدرالية عبر هذه الشبكة العالمية). الديمقراطية العميقة هى ديمقراطية المعاناة، والثقة؛ والعمل والدفاع عن الأحياء الفقيرة (ضد الإزالة والنقل القسرى)؛ هى ديمقراطية القروض الصغيرة ورد الجميل، وقبل أى شىء الاعتراف الاجتماعى والتقدير فى إطار كل نشاط منظم لهذه الجماعات، بأن النساء هن أهم مصادر الاستمرارية، والمشاركة الاجتماعية، والصبر والحكمة، فى النضال للحفاظ على الأمان اليومى فى وجه الأزمات المستمرة والأخطار المحدقة من كل حدب وصوب. الديمقراطية العميقة تسبق ما يحدث عند صناديق الانتخاب، والتجمع السياسى،

ومكتب الحكومة، رغم أنها هى التى تـدعم كـل ذلـك وتمـده بالطاقـة. الديمقراطيـة العميقة، وخاصة فى الهند – حيث يتجلى الفقر فى مظاهر العوز والمذلة والإذعان، جمعا وأفرادا، وبخاصة للأغنياء والأقوياء – هى تحويـل المثـل الدسـتورية البرجوازيـة إلى أشكال من الوعى والسلوك اليومى يدور بشأنها الحـوار بأسـلوب محـترم، تلقـى فيـه أصوات الضعفاء والفقراء وبخاصة النساء ما تستحقه من اهتمام، وتكون الشفافية فى إدارة الخلافات والنزاعات أسلوبا معتادا. الديمقراطية العميقة ديمقراطية عامة حيث تصبح جزءا من قوام حياة المجتمع المحلى وسـلوكه بـالمعنى الـذى يـشير إليـه "بيـير بورديو – ***Pierre Bourdieu***".

كل هذه الممارسات وأساليب التعبير عن الديمقراطية العميقة تستند إلى عادات جديدة فى التواصل، وحيث إن المجتمعات الفقيرة (وحتى الصغير منها) معرضة دائما لظروف وأحداث تأتى ببشر من خلفيات ثقافية وتواريخ إقليمية مختلفة للعـيش معـا على نفس الأرصفة أو فى نفس المستوطنات العشوائية، فإن الكوزموبوليتانية الإجبارية هى الظرف المطلق للإبقاء على هذه الديمقراطية العميقة حيـة؛ إذ كيـف دون توسـيع آفاق المرء اللغوية والثقافية، تستطيع مجموعة منظمة من النـساء والرجـال الفقـراء أن تناقش اختيار امرأة وجارة هندوسية أن تنفـق جـزءا مـن المبلـغ الـذى اقترضـته مـن مدخرات المجموعة على "سارى" لزفاف ابنتها؟ أو الضغط على جـدة مـسلمة، ذات تاريخ سابق "كعاملة جنس" لكـى تحتفـل بـزواج حفيـدها، بقـدر كبـير مـن الأبهـة والإنفاق سعيا إلى كسب الاحترام والتقدير؟ أو أحقية عامل سكة حديد فى مـساعدة صندوق الادخار له لتغطية نفقات جنازة والده؟ فى كل حالة من مثل تلـك الحـالات تستلزم الكوزموبوليتانية والديمقراطية العميقة كلتيهما الأخرى وتـدعمها، حيـث إن توسيع آفاق المرء الثقافية واللغوية أمر لا غنى عنه للحـوار بخـصوص هـذه الـشئون الحيوية، المتعلقة بالثقة والموارد الجمعيـة الـشحيحة والالتزامـات. مثـل هـذا الحـوار

الديمقراطى يدعم أيضا فعالية التنمية الثقافية الذاتية فى ظروف الحياة الصعبة فى المناطق الفقيرة والعشوائية.

ما سبق يقودنا إلى موضوع القدرة على الطموح، وسبق أن أشرت فى الفصل التاسع إلى تلك القدرة باعتبارها قدرة ارتيادية استكشافية، موزعة بين المجتمعات الغنية والفقيرة على نحو غير متكافئ، لكى يشقوا طريقهم انطلاقا من أقرب احتياجاتهم إلى عوالم بعيدة تجسد طموحاتهم. كما حاججت بأن تلك القدرة كانت أقل تطورا بين المجتمعات الفقيرة (الريفية والحضرية على السواء) لأن الفقراء يفتقرون لمثل الأرشيفات الخاصة بالتجارب والقصص، التى استطاعت المجتمعات الأكثر غنى أن تبنى من خلالها قوة الخيال، الذى تعتمد عليه القدرة على الطموح. مثل هذه الأرشيفات هو ما تفتقده المجتمعات الفقيرة تحديدا، وهذا "العجز التجريبى" هو "دمغة" الفقر الافتراضية. على هذا الأساس كان طرحى بأن الصراع بين الأفراد والمجتمعات على شروط الاعتراف الاجتماعى، وهو جزء أساسى من سعى الأسر الفقيرة لتحسين وضعها فى الاقتصاديات المحلية للكرامة الإنسانية، لايمكن أن يتحسن إلا من خلال تعزيز القدرة على الطموح. هذه المنظومة من الحجج المترابطة عن القدرة على الطموح تستند إلى رؤية مفادها أنه لكى يحدث أى تغيير، يصمد ويعمر، فى توزيع الموارد، لابد من تمكين الفقراء لكى يكون لهم "صوت" ومن أن "يمارسوه"، وهى الحقيقة التى يدركها خبراء التنمية والممارسون لها على نطاق واسع، أما مالم يتم إدراكه على نحو كاف، فهو أنه لكى يمارس الفقراء هذا "الصوت" بشكل منتظم ومؤثر، فى ظروف التباينات الجذرية فى القوة والمكانة، لابد من تعزيز قدرتهم الجمعية على الطموح بشكل دائم. العمل التنظيمى اليومى والممارسات الطقسية للتحالف، كلها أمثلة ممتازة لمجتمعات الفقراء المنظمة، التى اكتشفت وسائل عدة لتقوية قدرتها على الطموح، واكتشفت أثناء عملها الأساليب المناسبة لجذب المتنفذين والمسئولين للتعاون معهم بشكل رسمى أو غير رسمى.

وإذا كان بمقدورنا الدفع بفكرة أن التغيرات فى توزيع القدرة على الطموح يمكن أن تؤثر بدرجة كبيرة فى شروط الاعتراف الاجتماعى فى كل أنماط المجتمعات الفقيرة، فإن الكوزموپوليتانية الإجبارية تصبح بالتالى مصدرا أساسيا للطاقة من أجل تحقيق هذا الهدف. إن تخيل مستقبلات ممكنة، ملموسة فى مباشرتها، فسيحة الآفاق، لا ينميه سوى الممارسات التواصلية التى توسع آفاق المرء الثقافية، وعندما تمد الأسر والمجتمعات الفقيرة آفاقها وتوسعها يمكنها الوصول إلى مخزون قصص وتجارب الآخرين – وليس فقط قصص وتجارب البلاء والمعاناة، وإنما أيضا قصص وتجارب الحركة والإنجاز، ففى عالم متعدد اللغات، متعدد الثقافات، يضيف توسيع هذا الأرشيف سرعة وعمقا وزخما للقدرة على الطموح، من خلال آليات الكوزموپوليتانية الإجبارية. وقود هذه الكوزموپوليتانية يوجد فى القصص الجديرة بالثقة عن إمكانية الحركة إلى الأمام، إلى الخارج، إلى أعلى، حتى عندما يتعهد المرء إصلاح سقف يرشح منه الماء، أو رعاية طفل مريض فى ملجأ هش على رصيف أحد شوارع "ناجپادا".

هوامش الفصل العاشر

(1) للمزيد عن بعض النقاشات المهمة حول العلاقات بين الوطنية والكوزموبوليتانيـة، والتعدديـة الثقافية، انظر المصادر التالية:

- *B. Robbins, "Feeling Global: Internationalism in Distress," New York: New York University Press, 1999;*
- *M. S. Nussbaum and J. Cohen, "For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism", Boston: Beacon Press, 1996;*
- *P. Cheah and B. Robbins, eds., "Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation," Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.*

وللوقوف على البون الشاسع بين أولئك الذين يطابقون الكوزموبوليتانية بالحركـة والـرؤى العـابرة للحدود القومية ويعتبرونها شيئا واحدا، وأولئك المتلهفين على استعادة صورة الدولة باعتبارها الفضاء المفضل لكل أشكال الكوزموبوليتانية الحقيقية، انظر المصادر التالية:

- *C. A. Breckenridge, S. Pollock, and H. K. Bhabha, eds., "Cosmopolitanism", Durham: Durham University Press, 2000,*
- *P. Cheah, "Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights", Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.*

النقاشات الواردة فى هذه الكتابات المختلفة لا تخفى افتقارهم بشكل عام للاهتمام بالأسـاليب التـى ينتج بها الفقراء رؤاهم واستراتيجياتهم.

(2) M. E. Keck and K. Sikkink, "Activists Beyond Borders, Advocacy Networks in International Politics," Ithaka: Cornell University Press, 1998.

(3) انظر على سبيل المثال:

S. Batliwala and L. D. Brown, "Transnational Civil Society: An Introduction", Bloomfield, CT: Kumarian Press, 2006.

(4) P. Manuel, "Cassette Culture: Popular Music and Technology in North India", Chicago: University of Chicago Press, 1993.

(5) توجد دراسة ميدانية جيدة أسفرت عن توثيق ممتاز للهجات الماراثية وأساليب التعبير اللغوى المختلفة المنتشرة فى الضواحى والأحياء المجاورة بسبب نزوح مجموعات جديدة من الناطقين بالماراثية إلى "مومباى"، وكذلك بسبب استيعاب مجموعات جديدة من المناطق شبه الريفية فى المناطق الممتدة من "بومباى" فى البر الرئيسى حيث تسود الماراثية. هذه الدراسة، التى نناقشها فى الفصل الرابع عشر، جاءت فى إطار مشروع للفضاء العام للماراثية "Marathi Public Sphere Project"، قامت به مجموعة بحثية من "بومباى"، تدعى "PUKAR" (Partners for Urban Knowledge Action and Research). هذه الصيغة الجديدة من الماراثية المدينية تشق طريقها تدريجيا إلى وعى النخب الناطقة بالماراثية فى "مومباى" التى تسيطر على عالمى المسرح والصحافة، بحيث أصبحت العلاقة بين الماراثية الراقية والأشكال العامية منها أكثر تعقدا وتطورا، وعليه فإن الاعتقاد بأن ماراثية مومباى الجامدة قد أفسدت اللغة الهندية شمالى الهند، افتراض خاطئ وغير معقول من الطرفين.

(6) أدين بالفضل هنا لـ "راؤل سريفاستافا – *Rahul Srivastava*"، الذى لفت نظرى إلى هذه الحقائق.

(7) *D. Mitlin and D. Satterthwaite, "Empowering Squatter Citizen: Local Government, Civil Society and Urban Poverty Reduction," London: Earthscan, 2004; S. Patel, S. Burra, and C. D'Cruz, "Slum/Shack Dwellers International (SDI): Foundation to Treetops", Environment and Urbanization, 2001, 13 (12) 45- 59, among others.*

(8) للاطلاع على تقرير مفصل وتوثيق لهذا الحدث غير العادى (*Istanbul+5*) انظر مطبوعة بعنوان:

"Istanbul+5: Creating a Space for all Voices", 2001.

الجـــزء الثالث

صنـع المستقبـل

الفصل الحادى عشر

روح ڤيبـر

اكتشاف "ماكس ڤيبر *Max Weber*

تعرفت فى "جامعة شيكاغو – ***University of Chicago***" على شكل مـا مـن العلم الاجتماعى، قبل أن تسيطر الطرق الكمية وتجتاح طرق الاختيار الرشيد منـاهج الجمع والتفسير، فى كثـير مـن جوانبـه؛ ففـى سـنة ١٩٧٠، وكانـت سـنتى الأولى فى الدراسات العليا، حضرت فصلين دراسيين مع "إدوارد شيلز – ***Edward Shils***" فى قسم يطلق عليه "لجنة الفكر الاجتماعى للدراسات البينية(*)"، كان محور الدراسة فـيهما "ماكس ڤيبر". بعد انتهاء تلك السنة تركت "شيلز"، ووقعت فى غرام "ڤيبر"، لعلهـا نزوات الدراسات العليا.

فى تلك السنة المهمة من دراستى، تعرفت على أساليب ترجمة أفكـار "ڤيـبر" فى علم الاجتماع الأمريكى بواسطة "تالكوت پارسونز – ***Talcot Parsons***" و"إدوارد شيلز – ***Edward Shils***"، ومجموعة قليلة أخرى مثل "رينارد بندكس – ***Reinhard Bendix***" و"هـانز جـيرث – ***Hans Gerth***" و"سـى رايـت ميلـز – ***C. Wright Mills***"، وقد أصبحت كل تلك الجهود أساسا لمـا لايـزال يطلـق عليـه اليـوم نظريـة التحديث. كانت نظرية التحديث هى الإطار الرئيسى الذى تناول فيه علـم الاجتماع

(*) ***Interdisciplinary Studies*** ويقصد بها الدراسـات التـى تتنـاول مباحـث ومجـالات علميـة مختلفة (المترجم).

الأمريكى إشكالية القرن التاسع عشر الكبرى فى الانتقال من الجماعة المحلية - *Gemeinschaft* إلى "المجتمع - *Gesellschaft*"، من ("الجماعة الاجتماعية - *Community*" إلى "المجتمع - *Society*")، كما أصبحت كذلك الأسلوب الرئيسى الذى يتم به تناول ثلاثة مشروعات فكرية أخرى: مشروع المقارنة العام لدراسة المجتمعات الحديثة، دراسة التنمية العمدية - *induced development* التى يطلق عليها الآن "دراسات التنمية" فحسب، أما المشروع الثالث فهو ما يطلق عليه إلى الآن "دراسات المناطق". تأثرت الأنثروبولوچيا على نحو خاص بدراسات المناطق - كنموذج إرشادى - وكان لبعض علمائها المهمين مثل "تشارلز ڤاجلى - *Charles Wagley*" و"ميلتون سنجر - *Milton Singer*" وغيرهما، دور مهم فى الرحلة من فكرة "المنطقة الثقافية" إلى الفكرة الأرحب وهى دراسات المناطق. على أية حال، فإن المشروع العام للمقارنة، على الأقل فى الدراسات الاجتماعية الرئيسية، مثلما هو فى مجالات التنمية ودراسات المناطق، يقوم تقريبا على أسس "ڤيبرية"(*) عبر نظرية التحديث.

وهكذا كانت الثمانينيات والتسعينيات، حقبة "ما بعد كل شىء"، كانت حقبة صحوة تعوزها البراعة لنظرية التحديث. لم تكن الثمانينيات والتسعينيات زمن "ماكس ڤيبر". كانت أفكار "ماركس" تترنح؛ وأفكار "دوركايم - *Durkheim*" كان يتم إنقاذها بواسطة تيارات فرعية من ما بعد البنيوية الفرنسية وربما إلى عهد قريب وصولا إلى "بورديو - *Bourdieu*"؛ أما "ڤيبر" المسكين فكان قد تم التخلى عنه إلى حد كبير، كان ينظر إليه باعتباره حجر مرتكز "الكاريزما"، و"القفص الحديدى"، و"فهم" - *verstehen* الإنسان البسيط. وحده "يورجن هابرماس - *Jürgen Habermas*" كان استثناء فى هذه الجوقة السلبية، رغم أنه كان يتعد

(*) نسبة إلى "ماكس ڤيبر". (المترجم)

تدريجيا عن انشغاله بجدل ماركس – ڤيبر. عمالقة فرانكفورت الآخرون لم يشغلوا بالهم كثيرا بـ"ڤيبر"، إلا أن الكثير من العلماء والباحثين الأصغر سنا كانوا يشيرون إليه بإصبع الاتهام بالإفراط فى التنميط – ***typologizing*** وفهمه الضعيف للرأسماليات المثيرة فى العالم اللاغربى، وتركيزه الزائد على البيروقراطية والقانون، وقلة اهتمامه بالاستثنائى والضرورى والطارئ.

بالنسبة لأولئك من عتاة المتشككين، الذين عاشوا مثلى فى القفص الحديدى لدراسات المناطق، اتخذ تحررنا من الوهم صيغة رد فعل قوى ضد نظرية التحديث، فكنا ننحو باللائمة على المرسل والرسالة، وكان أول مرسل هو "ماكس ڤيبر". باختصار شديد، سرعان ما أصبح "ڤيبر" اجتماعيا أكثر من اللازم بالنسبة للثقافيين، نسبيا أكثر من اللازم بالنسبة للمحليين، ألمانيا أكثر من اللازم بالنسبة لمحبى الثقافة الفرنسية، دولانيا (***statist***) أكثر من اللازم بالنسبة للتابعين (***subalterns***)، تأويليا أكثر من اللازم بالنسبة لكهنة الاختيار العقلانى. كان زمنا ردئيا بالنسبة لـ "ڤيبر".

حسنا! لقد تغير العالم، وغدونا متعطشين إلى أقل القليل من القانون، أو من العقلانية والرشاد، أو من منهج فى عالم تسكره الكاريزما، وتعذبه اللاشرعية ويخربه الاستثناء. لم يعد "ماكس ڤيبر" يبدو مصدرا لكل متاعبنا، وربما يكون علينا العودة إلى أهم نتاج چينولوچى له فى الولايات المتحدة، بحثا عن الدروس التى يمكن أن تكون صالحة للقرن الجديد الذى دخلناه؛ وما يلى استعادة لـ نظرية التحديث، وإعادة النظر فيها، وفى مكان "ماكس ڤيبر" منها.

هل نظرية التحديث فاسدة برمتها؟

دعنى أتخل أولا عن تلك العبارة الجوفاء وهى أننى لا أظن الآن أن نظرية التحديث كلها فاسدة. إن لم تكن، فما الجيد فيها؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من أن

نبذل المزيد من الجهد لكى نحدد الجيد فيها والـردىء أو الأقـل جـودة، الأمـر الـذى يستتبع أن نعود لتفحص النظرية على ضوء التاريخ اللاحق، أى فى إطـار مـا حـدث؛ وإذا كنا نقول عادة إن إدراك طبيعة الأشياء بعد حدوثها ليس الطريقة المثلى فى تفحص النظريات، فربما ينبغى أن نكون أكثر حذرا فى تناولنـا لنظريـة التحـديث حيـث إنهـا كانت نظرية خاصة بالمستقبل – أى نظريـة تقـوم عـلى بعـد النظـر والتبـصر والتنبـؤ بخصوص مسار الرفاه الإنسانى؛ وعليه ليس هناك من خيـار سـوى أن نـسأل مـا إذا كان التحديث دائما نظرية جيدة، وأن نسأل أيضا، إذا افترضنا أنها كانت كذلك، ما إذا كانت جيدة بشكل عام، أو ما إذا كانت جيـدة أو فاسـدة فـيما يتعلـق بالوجهـة التـى توقعتها للعالم.

وهناك نقطة مخادعة أخرى: هل الأمر سواء عندما نحكم مـا إذا كانـت نظريـة التحديث جيدة (وإلى أى مدى، إن كان ذلك كذلك)، أو ما إذا كان التحـديث نفـسه جيدا (وإلى أى مدى، إن كان ذلك كذلك)؟؛ وحيث إن الالتباس هنا يمكن أن يحرف مجمل رسالتى ويجعلنا نخطئ القصد، دعنى أحدد موقفى المنهجى. هنا أيضا الأمر لا يسر. حيث إن نظرية التحديث تعتمد بوضوح على أسس معيارية (سأناقشها حـالا)، فمن المستحيل من الناحية العملية فصل مزايا الحالة (العملية) التى تدعى تحليلها. من هذه الناحية، فإن نظرية التحديث أكثر شبها بنظرية دولة الرفاه منها بنظريـة التطـور، لكون الأخيرة نموذجا لنظرية مزايا العملية فيها لا علاقة كبيرة لها بمزايا النظرية.

برغم ذلك، دعنا ندعى للحظة أن بإمكاننـا تقيـيم نظريـة التحـديث كنظريـة، بمعزل عن أفكارنا عن التحديث (أو حتى عن الحداثة وأبنـاء عمومتهـا الجـدد مثـل الحداثة المتأخرة والباكرة والمتأخرة جدا، إلى جانب فرع جديد يتضمن حداثات مركبة وحداثات بديلة وحداثات مضادة، وغيرها).

دعنا الآن نسرد الانتقادات المتكررة للنظرية. كانت نظرية التحديث ومازالـت خطية، وتطورية، وأوروبية التمركز، وإرشادية، بينما تـدعى أنهـا وصـفية أو تحليليـة.

الانتقادات الفرعية يمكن أن تؤدى بنا إلى أشكال خفية من العنصرية والتطورية والاستعمارية والعلمية والنخبوية والتكنوقراطية... إلى غير ذلك من الاشتقاقات التى تأتى على نفس الوزن. إلا أن هناك انتقادات أخرى جاءت فى قوالب مختلفة مثل: وماذا عن اليابان؟ وماذا عن الاختناقات فى القصة الغربية نفسها؟ ماذا عن الأمور العقلانية التى تتطلب أمورا لاعقلانية لكى تكون صالحة (مثل التفكير الفيبرى الذى يستند على الأكتاف الخفية لأخلاقيات القدرية الكالفينية(*))؟

ثم ماذا عن التنبؤ؟ إخفاق نظرية التحديث هنا أكثر فداحة: هل تفرز الانتخابات ديمقراطية كاملة؟ هل زيادة تنظيم العمل (فى الإنتاج الاقتصادى) - الأكثر ارتباطا اليوم بالسوق الحرة والتجارة المفتوحة) ضمان لمزيد من الحرية العامة؟ هل زيادة التعليم تعنى دائما المزيد من الاستنارة والتسامح واحترام حقوق الإنسان؟ حسنا! إن أقل ما يوصف به سجل كل هذه التنبؤات هو أنه مختلط ومشوش.

إلا أن الفشل الحقيقى فى تنبؤات نظرية التحديث أكثر عمقا، وهنا تتجلى قسوة التاريخ. نظرية التحديث كلها كانت تستند إلى نموذج الدول المستقلة والاقتصادات القومية التى يمكن جعلها تتلاقى عند مستويات معينة من الرفاه والحرية من خلال دوافع وحوافز اجتماعية وسياسية انتقائية (مجمعة وملتئمة تحت تصنيفات التنمية والمساعدة الأجنبية). نظرية التحديث، فى أوجها، وبمقاييس ما جاء فى كتاب "دانييل ليرنر - ***Daniel Learner***": (***The Passing of Traditional Society***)(**) و"لويد" و"سوزان رادولف - ***Lloyd and Susanne Rudolph***" (***The Modernity of Tradition***)(***)، لم تقترب بأى درجة من التنبؤ بالانكماش النسبى فى

(*) نسبة إلى مذهب اللاهوتى الفرنسى "جون كالفن" (١٥٠٩ - ١٥٦٤) الذى يقول بأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته (المترجم).

(**) موت المجتمع التقليدى

(***) حداثة التقليد

استقلالية الأسواق الوطنية فيما يتعلق بتكوين الأسواق الإقليمية والقومية، التي تدفع بالتنمية القومية في مجالات رئيسية، كما لم تتنبأ نظرية التحديث بأن إفراز نخب وطنية وقومية راقية التعليم يمكن أن يفرز فئات معرفة عالمية شجعت نزف الأدمغة – **Brain drain**(*)، والتفاوت الإقليمي بدلا من بناء "الرأسمال الإنساني – **Human Capital**" للمجتمعات التي استثمرت في مؤسساتها التعليمية؛ وفوق ذلك لم تتوقع نظرية التحديث أن الوسائط والآليات المالية الحديثة والمستجدة ستحدث انفصالا متزايدا بين التصنيع ورأس المال المالي، بما يخلق فجوات ما تفتأ تتسع بين الفئات المستثمرة وكل تنوعات الأنشطة الصناعية.

سوف يتهمني القارئ الآن، وعن حق، بأنني أنحو باللائمة على نظرية التحديث لكونها ابنة زمنها، ولأنها لم تكن كرة عراف بلورية – ***crystal ball*** – تكشف عن القادم. ومع ذلك، أي نظرية في العلم الاجتماعية تنبأت بسقوط جدار برلين، أو بسقوط الاتحاد السوفيتي، أو بانتشار "الإنترنت"، أو بالثورات الديمقراطية في العالم في التسعينيات (أو حتى بأحداث الربيع العربي في ٢٠١١)؟ وعليه، فإننا ربما نكون حانقين على نظرية التحديث لأنها وعدت بالتقارب الثقافي، والاستقرار السياسي، والنمو الاقتصادي العالمي، وبأن تحل عقلانيات العلم والسوق والتعليم محل العنف في العالم، بينما نجد العالم وقد تباعدت فيه الثقافات وتفاقمت فيه حالة عدم الاستقرار، وتتحول فيه نخبه المتعلمة إما إلى وسطاء عالميين أو تجار سلاح وجماعات للسلب والنهب.

العالم والنظرية

هنا يبرز سؤال حول ما إذا كان العالم هو الذي خذل نظرية التحديث أم العكس، وهو ليس سؤالا عديم الجدوى بالنسبة لنظرية كانت قوتها مرتبطة ارتباطا

(*) المقصود هجرة العقول والخبراء إلى مجتمعات ودول أكثر تقدما. (المترجم)

وثيقا بقدرتها على إفراز سياسات اجتماعية تثبت صحة تنبؤاتها. من ناحية، يمكن أن نقول بكل بساطة إن نظرية التحديث لم تستطع الفوز فى السباق ضد الجشع العام والكوارث الكبرى وتعهيد الدولة والموت المزدوج للقومية بواسطة القوى العالمية من ناحية، ورهاب الأجانب المرضى من ناحية أخرى، كما أن آليات سياسة نظرية التحديث (مثل المعونات الدولية ونقل التكنولوچيا والثورة الزراعية) لم تستطع أن تجارى عمليات السلب والنهب العالمية. وأخيرا، فإن الأمل الذى كانت تعلقه نظرية التحديث على التعليم العام (فى صميم القيم التنويرية لنظرية التحديث)، لم يستطع أن يجارى التغيرات فى طبيعة المعرفة الأساسية نفسها، والمتمثلة فى تطور لغات الآلات، وتكنولوچيا الاتصالات الإلكترونية والإمكانيات التقنية الجديدة للرؤية والترجمة. علاوة على ذلك، فإن نظرية التحديث لم تستطع أن تفهم أن التعليم والمعلومات يمكن أن يصبحا مستقلين ومتباعدين تماما فى عالم الشبكة العنكبوتية وشبكة المعلومات الدولية، بما يجعل بالإمكان نشر رسائل الكراهية والشك على نحو أسرع من رسائل الأمل والتعاطف. آخذين كل ذلك بالاعتبار، يمكن أن نقول إن العالم (أو التاريخ) هو الذى خذل نظرية التحديث أكثر مما هو العكس.

وحيث إن العكس كثيرا ما يطرح عند مناقشة ذلك، فهو كذلك يستحق إعمال النظر. هذا الجدل الذى نجد أفضل تعبير عنه عند مُنَظِّرَين مهمين ومختلفين مثل "ميشيل فوكو – ***Michael Foucault***" و"آشيز ناندى – ***Ashis Nandy***"، هو أن هناك قرحة مزمنة فى قلب الحداثة، هى التى تفرز ارتباطا باكرا وخبيثا بين العلم والسوق والدولة، أساسه دفين فى القواعد التأسيسية للنهضة – ***Renaissance*** والتنوير – ***Enlightenment***، لدرجة أن نظرية التحديث ولدت ميتة. فى ضوء هذه الرؤية، فإن علما تشريحيا مرتبطا بقدرة جامعة على الرؤية مثل الدولة[1]، يلتقى مع رؤية علمانية للعالم مفلسة وشكلا رديئا من أشكال عبادة أو تقديس السلعة، لكى

ينتجا ما هو أسوأ من مجرد "قفص حديدى"، وهو ما كان يخشاه "ماكس ڤيبر". لقد أنتجا مقبرة غاصة بعظام التكنولوچيات المدمرة وعددا كبيرا من الوسائل التكنولوچية القمعية والعدوانية المقترنة بالسياسات الحكومية القاتلة أساسا، التى ساعدت الدول والإحصائيات وأفعال القمع وغيرها من التكنولوچيات الجديدة، أن تنتج من خلالها "وباء الأوهام"[2]، بعبارة "سلاڤوى چيچيك – ***Slavog Žižek***".

فى هذا الضوء، كانت نظرية التحديث هى التجسد الأخير لعلم اجتماعى زائف، لم تدرك دينها الخاص للقمع والافتراضات الحكوماتية جيدا، ثم باعت سوء الإدراك هذا كأوهام تعليم ونمو اقتصادى ومشاركة سياسية. فى الصيغ المتطرفة لهذه الفكرة، لم تخذل نظرية التحديث العالم فحسب، بل إن ذلك كان قدرها المشؤوم، حيث كان يوهنها دائما اعتمادها على أفكار خلاصية زائفة، وأفكار كلبية (*) – ***cynical***، عن علاقة العلم بالحرية، وتحالف شائن مع الدولة التى كانت تعتمد عليها وتمكنها فى الوقت نفسه من النمو فى مواجهة قوى المجتمع المدنى؛ أما الصيغ الأضعف لهذه الفكرة، التى تناولتها من قبل، فتؤسس نقدها على التطورية (نظرية النشوء والارتقاء) والأحادية الخطية، والإيمان الساذج بالتقدم، والضحالة العلمية للنظرية.

الصيغ المعتدلة من النقد الموجه لـ نظرية التحديث، والتى تنتقد النظرية بالأحرى، وليس العالم الذى رفض أن يرتفع إلى مستواها، انطلاقا من فكرة عدم التواصل، بمعنى أن الذرية تفشل فى بلوغ المستوى العظيم للآباء. بناء على هذه النظرة، فإن الأسلاف العظام لـ نظرية التحديث – مثل "أوجست كونت – ***Auguste Comte***" و"فرديناند تونيس – ***Ferdinand Tönnies***" و"إميل دوركايم – ***Émile Durkheim***"، و"ماكس ڤيبر – ***Max Weber***" بالطبع (وحتى بعض

(*) نسبة إلى الفلاسفة الكلبيين (المترجم)

السلف العظيم الأقدم مثل كانت – ***Kant***، وعبر "كانت"، إلى "ديكارت – ***Descartes***" و"أرسطو – ***Aristotle***" فى البداية) – أولئك الأسلاف كان لديهم الأفكار الصحيحة عن التنوير – ***Enlightenment***، على اعتبار أنه يمكن تحقيقه من خلال الملاحظة الواعية، والتفسيرات المنطقية، والمناقشات المتسامحة، والمنابر السياسية الشفافة. أما سلالتهم فقد تم تصويرهم باعتبارهم مخطئين، ليس فى جدالهم من أجل فصل كبير بين المجتمعات التقليدية والحديثة والانتقال من أحدها إلى الآخر، وإنما بناء على مسائل أكثر فنية بما فى ذلك التعميم غير المدروس، والالتفات الضعيف إلى حالات خاصة (اليابان دائما)، ونقص البيانات، إلى غير ذلك من مشكلات فى المنهج أو التخطيط.

فى هذا الضوء، فإن التحديث كنظرية لديها النسب الصحيح، ولكن سقوطها يبدأ عندما تصبح مرتبطة بعلم الاجتماع المناسب الذى يمكن أن نقول إنه يعود فى الولايات المتحدة إلى ميلاد علم السياسة فى عشرينيات القرن العشرين أو بعد ذلك بقليل. أما فى الصيغ الأقل براعة فى هذا النقد فنجد فشل **نظرية التحديث** مرتبطا بقوة بانحدار النظرية الاجتماعية الأوروبية المهيبة إلى التجريبية – ***empiricism*** – الأمريكية الحمقاء، (ثم إلى السلوكية – ***behaviorism*** فيما بعد).

والآن أعود إلى السؤال: هل خذلت **نظرية التحديث** العالم أم العكس؟ موقفى من هذه القضية هو أن **نظرية التحديث** هى التى خذلت العالم، أما أسبابى لذلك فليست الأسباب العادية. أنا أرى أن **نظرية التحديث** خذلت العالم، ليس بالضبط بسبب صفاتها العامة (مثل تطوريتها وأحادية خطها وإيمانها بالتقدم والالتئام تحت دوافع التعليم والمؤسسات الديمقراطية فى "الدول الجديدة"، ولا باعتمادها غير الناضج على أيديولوچيات معينة للتنمية والمعونة ونقل التكنولوچيا (رغم أن ذلك كله كان يشوبه قصور وأخطاء بالتأكيد)؛ فإن لم يكن هذان العيبان الرئيسيان –

التفاؤل أحادى الجانب والتكنولوچيات الرديئة لحفز التغيير – هما عيوب نظرية التحديث الأكثر خطرا، فأين توجد بالضبط نقيصتها الأكبر؟ أرى أن النقيصة أو العيب الأكبر يوجد فى الجانب الخاص بـ التنبؤ، وهو ما سوف أحاول أن ألقى بعض الضوء عليه الضوء قبل العودة إلى "ڤيبر".

التحديث والتنبؤ

لن تكون نظرية التحديث شيئا إن لم تكن تنبؤية، وهى بالأساس نظرية عن الشروط التى يمكن أن نتوقع فى ظلها أن تلتئم التغيرات الاجتماعية على مستوى العالم، فى اتجاه مستويات متزايدة لمجموعة من الأهداف النبيلة مثل الحرية والمساواة والإنتاجية والرخاء، التى يُؤَمِّنُها انتشار جيد لوسائل التكنولوچيا والإنتاجية والتعليم. إلا أن استجابة العالم كانت شديدة الضعف إزاء هذه الدوافع، وهذه التحولات، وهذه الضغوط الخارجية من أجل التغيير، وذلك لأسباب مازالت عرضة لجدال شديد. البعض "يلوم المريض" قائلين إن الدول التى لم يتم تحديثها، عجزت عن تحرير نفسها من سجن القديم المتأصل وآفات أخرى مثل المحسوبية والتوريث وعدم الرغبة فى المغامرة وعبادة السلطة وغيرها. غيرهم من الأكثر كوزموپوليتانية وتكنوقراطية ينحون باللائمة على تكنولوچيات الحافز، وبخاصة مؤسسات "بريتون وودز – *Bretton Woods*" وقدرتها على اقتحام المشكلات الفنية للتقليل من الفقر؛ ولكن أيا كانت العلاقة الواضحة بين ما تقدمه الحكومات لشعوبها وهذه المؤسسات، فمن الواضح أيضا أن العالم الذى أفرزه التحديث جاء مليئا بالمفاجآت.

المفاجآت الرئيسية فى نظرى هى: رفض أن يتم تخدير الدين على طاولة التطورية والعلم الحديث؛ والنزعة المفارقة لتكنولوچيات الاتصال الحديثة لتشجيع الفوارق الثقافية بدلا من الاندفاع نحو التماثل، وميل صوت الناس لطلب الدم والثأر

والحرب والإبادة العرقية بعد أن أصبحوا يفيدون من تكنولوچيات الحداثة، وبالتالى يكذبون العلاقات المتوقعة بين المؤسسات الديمقراطية وزيادة التسامح والصبر كفضائل سياسية. إن قصة الانتخابات الديمقراطية الحديثة فى كل من العراق، وبوليڤيا، وفلسطين، ومصر ونيپال، وهى أبرز الأمثلة، تشير إلى أن الانتخابات ليست بالضرورة صديقه للاعتدال. أما آخر المفاجآت فهى بروز تكنولوچيا اتصال جديدة منظمة حول "الإنترنت" والأدوات المتصلة بها، ما جعل الاتصال المجانى السريع مصدرا لتقوية جماعات مصالح خاصة، وغير كوزموپوليتانية، بمن فى ذلك إرهابيون وقراصنة مواقع إلكترونية وتجار أفلام البورنو وغيرهم، ولاشك فى أن نظرية التحديث، بفشلها فى إدراك مثل هذه المخاطر، سقطت فى الشراك المعروفة للعجرفة العلمية والغائية(*)، والنشوئية(**)، بل وفى بعض أشكال الاستشراق.

فخ الانتظام فى مسار

إلا أن هناك فخًا، ثم فخاخا أبعد (***meta- traps***)، وأود أن أتناول أحد هذه الفخاخ الأبعد، وهو فخ التفكير فى إطار عدسة "المسارات" أو ما قد نطلق عليه بأسلوب بسيط الفخ الأبعد للانتظام فى مسار معين؛ عملية الانتظام فى مسار - ***trajectorism*** هذه لها تاريخ قديم فى الغرب، يمكن تتبعه فى الكتاب المقدس (***The Bible***) على الأقل، بأفكارها عن الرحلة من الخطيئة إلى الخلاص الروحى - ***salvation***، من هذه الحياة الدنيا إلى الآخرة، من العمى إلى الافتداء، وكلها ممثلة بحياة المسيح على أحد المستويات، وبالطريق إلى دمشق على مستوى آخر. لم يكن الإغريق استثناء من هذا الضرب من التفكير، وقصة "أفلاطون - ***Plato***" الرمزية

(*) الغائية: ***Teleology***، الاعتقاد بأن كل شىء فى الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة، (المترجم)

(**) النشوئية (التطورية) - ***Evolutionism***: نظرية النشوء والارتقاء (المترجم)

عن الكهف صيغة باكرة للرحلة من الظلام إلى النور، من الظل إلى المادة. منذ ذلك الحين تشكل وتؤطر فكرة المسار التفكير الغربي، حتى لدرجة صنع سردية استذكارية(*) عن حتمية الغرب ذاته، مكونة من بقايا وقطع صغيرة من الفلسفة اليونانية، وميثولوچيا الكتاب المقدس والقانون الروماني والعمارة القوطية وإنسانية – **humanism** عصر النهضة وعناصر أخرى أقل أهمية، منظومة كلها على نحو متواصل فى قصة استعادية عن "الصعود والسقوط"، عن التقدم والركود عن وقائع مظلمة وأخرى مشرقة، كلها مؤطرة فى مسار مازلنا نراه، مع افتقار لافت للمسافة، مثل قصة الغرب. إلا أن قصة الغرب ليست سوى صيغة واحدة من انحيازنا العميق لما أدعوه الانتظام فى مسار، وذلك هو الفخ الأبعد الذى ورثه العلم الاجتماعى بشكل كبير وقوى من أسلافه القدامى فى الدين وإنسانية ما قبل الصناعة.

فى هذا السياق، لابد أن أضيف أن الانتظام فى مسار ليس مثيلا للنشوئية أو الانتصارية – ***triumphalism***، أو أسطورة التقدم أو النمو أو التحديث المتجمع، رغم أن كلا من ذلك يعتمد على الأنطولوچيا غير الظاهرة للانتظام فى مسار. الانتظام فى مسار بنية معرفية – ***epistemological*** وأنطولوچية (وجودية – ***ontological***) أكثر عمقا، تفترض دائما أن هناك رحلة تراكمية من "هنا" إلى "هناك"، أو على نحو أكثر دقة من "الآن" إلى "آنذاك" فى الأمور الإنسانية، رحلة طبيعية مثل نهر ومطوقة كل شىء مثل السماء. الانتظام فى مسار هى فكرة أن سهم الزمن، حتما، له هدف نهائى أو غاية، وفى هذا الهدف أو الغاية توجد كل الأنماط المهمة للتغيير والتوالى والتاريخ. العلم الاجتماعى الحديث يرث هذا الهدف أو الغاية ويحوله (أو يحولها) إلى منهج لدراسة الطبيعة الإنسانية.

(*) سردية استذكارية – ***retrospective narrative***، قصة تستذكر أحداث الماضى وتتأملها. (المترجم)

فى أماكن أخرى مثل الصين والهند وأفريقيا والحزام الإسلامى – ناهيك عن جزر وغابات الأنثروپولوچيا – لم يحدث أن أصبح فخ المسارات هو الفخ المفاهيمى المؤطر، رغم أننا يمكن أن نكتشف وجوده أحيانا فى "الإسلام" على نحو خاص. تلك الأماكن لها فخاخها الأبعد الخاصة مثل فكرة تفاهة أو عدم قيمة الحياة الدنيا، أو أسطورة العودة الأبدية، أو فكرة الميلاد المتعدد، أو غيرها من السرديات المتشعبة الأخرى؛ إلا أن الانتظام فى مسار هو فخ سردية الغرب الكبرى، ومثل كل الأساطير الكبرى، هو سر نجاحاته فى الصناعة والسيطرة الإمبراطورية وغزو العالم.

المسارات فى الزمان والمكان

لعلنى أكون قد نقلت – إلى الآن – الافتراض بأن الانتظام فى مسار هو بالأساس مفهوم إدراكى عن سهم الزمان، متعلق بالتتابع والسبب ومدة البقاء والتسلسل الزمنى – الصفات المعتادة لافتراضاتنا العلمية المتداولة عن الزمنية – *temporality*، وهذا صحيح؛ إلا أن تلك ليست الحقيقة الأهم بالنسبة لما أطرحه هنا. سأوضح. أحد الألغاز المحيرة باستمرار بخصوص رحلة العالم الأوروبى، مسألة الصلة بين خلاصية التنوير (التى جادلت من أجل ضرورة المساواة باتساع العالم عن طريق انتشار المعرفة، من بين حججها الرئيسية الأخرى) والمشروع الامپريالى الأوروبى، وهو مشروع الهيمنة المكانية الذى انتهى به الأمر كذلك إلى أن يصبح مشروعا لغزو العالم. وبالرغم من الجهود الكثيرة لتسليط الضوء على هذه الصلة القوية بين مشروع التنوير (*Aufklärung*) ومشروع الهيمنة على العالم – بواسطة كتاب مثل "إدوارد سعيد" و"ڤالنتين مودمبى – *V. Mudimbe*" و"تيرنس هوپكنز – *T. Hopkins*" و"إيمانويل ڤالرشتاين – *I. Wallerstein*"[(3)] وغيرهم – فإننا لم نحرز تقدما حقيقيا بخصوص هذه المشكلة. "فوكو – *Foucault*" الذى كان لابد

من أن يكون لديه ما يقوله عن هذا الأمر، لم يتحدث كثيرا عن المشروع الإمپريالى الفرنسى، وحتى العظيم "ماكس ڤيبر" لم يختر أن يربط الرحلة العالمية للأخلاقيات الرأسمالية بالمشروع الامپريالى.

يكفى أن نقول إنه لايبدو من المرجح أن تكون الرحلة من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر فى أوروبا، غير ذات صلة بمشروع "ڤاسكو دا جاما - **Vasco da Gama**" وخلفائه الكثر من الملاحين، لكى يكتشفوا العالم الجديد فى البحث عن العالم القديم (وبالعكس). قبل عصر الرأسمالية الصناعية بكثير، والمغامرة الامپريالية الأوروبية فى القرن التاسع عشر، كان البحارة والغزاة الأيبيريون يربطون بين مشروعات الغزو والتحول الدينى والنهب الاقتصادى فى العالم الجديد، وهو الارتباط الذى عالجته باختصار أعمال لكُتَّاب مثل "أنطونى پاجدن - **Anthony Pagden**" و"پيتر هولم - **Peter Hulme**"[(4)].

ربما لاتكون تلك هى المرة الأولى فى التاريخ الإنسانى التى نجد فيها مشروعا للخلاصية الأخلاقية مرتبطا بمشروع للتحول الدينى والغزو: هناك مثالان أسبق من ذلك وهما الإمبراطورية الرومانية والتاريخ الباكر للتوسع الإسلامى. إلا أن هناك خصوصية فى الفهم الأوروبى للخلاصية الأخلاقية (متأصلة فى أفكار التنوير عن المعرفة والتعليم والإنسانية المشتركة)، وفى الإلحاح على استكشاف العالم والتمدد العالمى الذى يسم المشروعات الهولندية والإنجليزية والفرنسية بعد سنة ١٨٠٠، والمغامرات الألمانية والبلچيكية والإيطالية فيما بعد، وخاصة فى أفريقيا، فما هى تلك الخصوصية؟

أعتقد أن هذه الخصوصية لها علاقة بالفكرة الأوروبية عن الحداثة - **modernity** - بعد عصر النهضة، وهى التى تتطلب تمددا عالميا كاملا للكشف عن منطقها الداخلى الخاص وتبريره. فى كل من النموذجين الرومانى والإسلامى كان

المشروع الأخلاقى قائما بذاته وكان الغزو (الفتح) امتدادا ثانويا لهذا المشروع؛ ولكن الحداثة الأوروبية لم تكن لتستطيع أن تعتبر نفسها كاملة دون أن تغطى سطح الكرة الأرضية. من الطبيعى ألا يَدَّعى هذا الطرح الذى أقدمه أنه يتناول الأساليب المتعددة التى تسربت بها الرؤى الأخلاقية إلى الطموحات التجارية والعسكرية والأخلاقية وأحيانا على نحو عنيف وجشع. ما أطرحه، بعبارة أخرى، هو أن فكرة المدينة الدولية - *cosmopolis* - كما تشكلت فى القرن السابع عشر فى أوروبا[5]، كانت مرتبطة على نحو تكاملى، وبشكل ما، بالرؤية الامپريالية.

إلى عهد قريب، كانت الدوافع الكوزموپوليتانية الأوروبية، سواء كان التعبير عنها فى السفر أو المغامرة، أو رسم الخرائط، أو التجارة أو الحرب، هذه الدوافع والبواعث على اختلافها كانت تتسم بتناقض داخلى بين الرغبة الملحة فى ترجمة وفهم العوالم الأخرى، والرغبة الملحة فى الاستعمار والتحويل الدينى، وغالبا عن طريق العنف.

وهكذا، فإن ما أسميته الانتظام فى مسار ليس رؤية أبرشية للتمدد الزمانى فحسب، بل إنه بالإضافة إلى ذلك أيديولوچيا إشكالية للتمدد المكانى. السلطة الإمبراطورية، وبخاصة الاستعمار الأوروبى فى القرون الثلاثة الأخيرة، تقنين مكانى مستعرض لرؤية قاصرة ومعيبة للسلطة الزمنية، لسهم الزمن فيها اتجاه وحيد وغاية معروفة. هذه الغاية هى العالم المكتوب فى الصورة الذهنية لأوروبا؛ وأوروبا فى هذا الشكل من التفكير لايمكن تصورها سوى باعتبارها التعبير المفرد عن سهم الزمن، المتصور بدوره أن يتطلب هيمنته على الكرة الأرضية. هكذا يصبح العالم والكرة الأرضية شيئا واحدا وكلاهما يعتبر غد أوروبا وأوروبا أى مكان آخر.

الديالكتيك الداخلى للكوزموبوليتانية الأوروبية.

لمشكلة الكوزموپوليتانية الأوروبية الداخلية فى القرون الثلاثة الماضية صلة بسلسلة نسبها المتناقضة والبديلة؛ ولابد من أن نكون مدركين فى البداية أنها هى نفسها، على عكس السردية الأبعد السائدة عن الحداثة الغربية، ليست نتيجة تراكمية أو تنبؤية أو حتمية لأى تاريخ يمكن تمييزه. هذه السردية الأبعد هى (نفسها) تعبير عن أيديولوچية محددة المسار، تجنح لرؤية أوروبا (نفسها) باعتبارها نتيجة منطقية لأفكار أدت إلى الانتقال من مرحلة أو فكرة إلى ما تليها، على نحو يبدو مقدرا من قبل.

الحقيقة أن التكوين الذاتى لأوروبا، وهو نفسه صورة انتقائية تالية لاحتمالات مختلفة فى فكرة المسيحية الغربية، هو نتيجة فرز مستمر وتاريخ استعادى انتقائى. جزء من المزيج الأوروبى الخاص الذى يجمع بين الثقة والمركزية العرقية والمغامرة العالمية، يأتى بالتأكيد من الدَّيْن الحديث لمنطق المسيحية الغربية التبشيرى، وهو نسب مازال واضحا فى الجدل الدائر حول مستقبل العلمانية. أجزاء أخرى مدينة بوجودها لتوجه واع للرؤية الرومانية للعالم التى تركز على القانون والتكنولوچيا والقوة العسكرية كعناصر أساسية للماضى وثيق الصلة بالأمر، بينما تفضل أجزاء أخرى الموروث الإغريقى الكلاسيكى، وبخاصة تلك الصور الحديثة للذات الأوروبية، التى يسبق فيها العقل وسلطانه كل أشكال الجدل والخيال؛ على أن هناك صورا ذهنية أخرى تتسم بقصر النظر المتعمد، ترى فى أوروبا الحديثة تاريخا أهم ما فيه أنه يبدأ من عصر النهضة - ***Renaissance*** - وأفكاره الخاصة بالفلسفة الإنسانية - ***Humanism*** - والتعبير الفردى ورؤية مغرقة فى الجمالية عن ماضى أوروبا الحقيقى. هناك بالطبع كثير من الموارد الأخرى التى تدخل فى تشكيل صورة أوروبا عن نفسها، والتى تركز على إحالات فى الماضى أكثر غموضا تتراوح بين تراثها العلمى الباكر، ولحظات ونصوص

شعرية وصوفية وسياسية من الماضى أكثر إبهاما. وهكذا فإن فكرة أوروبا فى المرحلة الحديثة تبنى دائما السردية البعيدة للمسار الأوروبى اعتمادا على أرشيف متنوع ومتناقض أحيانا، من مرآة رؤية خلفية يتم ضبط وضعها باستمرار، حيث تسعى طبقات وسلطات ومناطق مختلفة لأن ترى فى مزاعمها المزيد من جوانب القصة الأوروبية.

وهكذا، عندما يصبح "التنوير" هو الأيديولوچية السائدة للحاضر السياسى فى أوروبا، فإنه لن يزيح الصور البديلة تماما فى المسار الأوروبى. المعركة بين مختلف السرديات البعيدة للمسار لا تهدأ حقيقة، وهو ما يمكن أن نراه فى سلسلة المناقشات والنزاعات التى أحيانا ما تكون فكرية، وفى أحيان أخرى فى صراعات دموية على النفوذ والمكان بين جماعات وطبقات فى أوروبا؛ وعليه عندما تأخذ فكرة المدينة العالمية شكلها فى أوروبا بعد القرن السابع عشر، فإن ما تصدِّره للعالم هو أقل من أن يكون نظام قيمة موحد أو صورة للعالم، وإنما هو بالأحرى سلسلة من الجهود لتغطية الشقوق والثقوب فى السردية الأوروبية والصراع بين سردياتها المتناقضة الخاصة بالمسار. الصراع بين الكنيسة والدولة، الصراع بين الملكية الخاصة والأشكال المختلفة من الملكية العامة، التوتر بين سيادة القانون وسيادة الجماهير، التعارض بين هذا وغيره من الدوافع الدنيوية فى التدين الأوروبى – تلك كلها أمثلة للتناقضات الوطيدة التى استهلكتها أوروبا فى المشروع الامپريالى الذى واجهت فيه هذه التناقضات العميقة مجتمعات وأيديولوچيات تحتوى غالبا رؤاها الخاصة المختلفة بالنسبة لكل تلك الأمور ذاتها. الكوزموپوليتانية فى النهاية مسألة أفكار، وما صدَّرته أوروبا فى مشروعها الإمپريالى كان شياطينها وانقساماتها وقلقها الخاص... وكان ذلك على أرضية عالمية.

هذه هى أخطر مشكلة مع المركزية الأوروبية العرقية كما تجلت فى المستعمرات فى أفريقيا وآسيا والعالم الإسلامى فى عصر الإمبراطورية: ليس وضوحها أو

غطرستها، وإنما تناقضاتها الكثيرة التى كانت تجد نسبا لها فى المسارات المختلفة. باختصار شديد، الكوزموپوليتانية الأوروبية - كما هى منتشرة من خلال الكتب والأحاديث والأيقونات والصور الذهنية والحكايات - فرضت صراعا أوروبيا عميقا على مجموعة من الفضاءات الكولونيالية لم يكن بالإمكان التنبؤ بها، لكل منها نماذجه الخاصة من ثقافته الفكرية وتصوراته للعالم. باختصار شديد، لم تكن الكوزموپوليتانية الأوروبية فى، المقام الأول، محاولة لفرض نوع من الإجماع الأوروبى على باقى العالم: كانت محاولة لإيجاد إجماع عن طريق عرض مجادلات وخلافات أوروبية غير محسومة على عالم لم يستدع هذا الاشتباك، فما الذى يمكن أن نفعله مع مشروع المجتمع العالمى المشوش هذا؟

مخاطرة تستحق القيام بها

ما لدينا الآن هو فرصة لأوروبا لتواجه مخاطر من نوع مختلف عن تلك التى كان قد جاء بها مشروع التنوير بصورته فى القرن الثامن عشر أو مشروعها الامپريالى للهيمنة على العالم. الاستمرار على نفس النهج فى عالم اليوم الذى يقوم على الاعتماد الدولى المتبادل والهجرات الكبيرة والتحول إلى الديمقراطية والوسائط الجماهيرية، يؤدى مباشرة إلى سياسات "أوروبا الحصن"، وهو توجه بعيد عن أى تصور كوزموپوليتانى يحتمل أن نحصل عليه.

المخاطرة التى ربما يكون من الأفضل النصح بأن تقوم بها أوروبا والأوروبيون لها جانبان. الأول هو المخاطرة بإعادة فحص أيديولوچيات المسار الأوروبى - من التبشير إلى التحديث والتنمية - وذلك بهدف التوصل إلى فهم أكثر عمقا وانتقادا للتكوين الذاتى لأوروبا فى مرآة مشروع إمپريالى خطأ. هذه المخاطرة التى ينتهى الجانب الهابط منها بجلد الذات الذى يتبعه إطراء الذات، لها جانب صاعد كذلك

وهو إمكانية اكتشاف مصادر بديلة للذات الأوروبية دائمة التطور، والتى قد تكون أكثر ميلا واتساقا مع الحوار بدلا من الهيمنة كاستراتيجية عالمية. المخاطرة الأخرى التى تستحق القيام بها هى بذل المزيد من الجهد الودى لاستكشاف الأساليب البديلة التى تتصور بها المجتمعات والحضارات الأخرى المجتمع العالمى[6]، حيث إن تلك الصور الذهنية والمتخيلات الأخرى قد تسفر عن أسس أعمق للتبادلات والنقد والمؤانسة السياسية فى واقع المجتمع الأوروبى اليوم. المخاطرة المتجهة إلى الأسفل هنا هى أننا قد نكتشف أن الأرشيف الأوروبى بعد ألف سنة من الصعود العالمى، قد أصابه الجفاف بالفعل ولم يعد لديه جديد يقدمه فى صراعنا من أجل تحقيق المساواة والاستدامة والحيوية والمرح فى مدننا ودولنا. ولكن الجانب الصاعد واضح كذلك، وهى إمكانية أن تكتشف أوروبا ثروات فى نسبها المتعدد، بالفصل بين المجتمع العالمى والإمبراطورية، والسعى نحو تلاق حقيقى بين الصور الذهنية البديلة عن المجتمع العالمى.

مجادلات استرداد القيمة

دعنا نعود إلى مزايا نظرية التحديث. إذا كانت هذه النظرية ذات مركزية أوروبية، وتقوم على فكرة ساذجة عن الخطاب العقلانى، ومرتبطة بأفكار فنية رديئة عن تقليل الفقر وإنتاج الثروة، ومكبلة دائما بتطوريتها، إذا كانت كل ذلك... فأين مزاياها؟ **الميزة الأولى لنظرية التحديث** هى أنها متصلة على نحو متعذر فصله بمشروع التحديث تحديدا، وهو المشروع الذى تشكل جزءا من أساسه وتتنبأ به معا؛ وهنا نجدها تشير إلى توتر حاد داخل إرث "ماكس ڤيبر" فيما يتعلق بالعلم الاجتماعى المتحرر من القيمة – ***value free***؛ فالتحديث نظرية محملة بالقيمة – ***value laden***، مرتبطة على نحو صميم بمشروع يستهدف تغييرا اجتماعيا. فى هذا السياق نجدها تعود إلى "ماركس – ***Marx***"، أكثر منها إلى "ڤيبر – ***Weber***" برغم اعتمادها الكبير

على جوانب أخرى من ميراث الأخير؛ وفى ذلك تذكير لنا بأن النظريات الاجتماعية الأكثر جسارة وقوة واتساعا، هى تلك التى لا تخجل من علاقتها بالقيم، أو بالأحرى تشبعها بالقيم، وعلى وجه التحديد تلك التى تزكى التغير الاجتماعى، العام والذى يمكن تعميمه.

الميزة الثانية لنظرية التحديث هى أنها – فى الصميم منها – نظرية للعدالة. بوضعها إمكانية الوصول إلى الإنصاف والعقلانية والحرية والمشاركة فى كل الأماكن وكل المجتمعات، فإنها تتلافى نوعا من العنصرية المسبقة التى تتصف بها نظريات مثل "صدام الحضارات – *Clash of Civilizations*". فى هذا السياق تكون تهمة المركزية الأوروبية تهمة طائشة. نظرية التحديث أساسا أوروبية المركز ولكن ليس بشكل منهجى، وهذا تمييز "ڤيبرى" مهم آخر، بمعنى أن النظرية تعلى من شأن فضائل وميزات تاريخية معينة مثل الدقة، والحاجة إلى الإنجاز، وروح الإقدام، وترفع ذلك كله إلى مستوى الإمكانيات العامة، إلا أنها، منهجيا، لا تستبعد أو تقصى أحدا عن مدار تطبيقها؛ وعليه فهى ليست "مستنبتة" أو "معلبة" فى قالب عنصرى معين.

الميزة الثالثة لنظرية التحديث باعتبارها نظرية عامة تستهدف التغيير، أنها تقر، دون خجل، بأهمية الأفكار والمواقف والتوجهات والأيديولوچيات فى بناء عناصر وجماعات اجتماعية فاعلة قابلة للبقاء والنجاح. الأفكار "الڤيبرية" الملهمة لنظرية التحديث تشجع على الانتباه إلى تعقد الأخلاقيات (مثل البروتستانتية) فى خلق فعل جمعى. بالنظر إليها على هذا النحو، فإن نظرية التحديث أكثر حساسية، تاريخيا وثقافيا، من نظريات قد تبدو خلافا لذلك أكثر تقدمية؛ وقد كان من الصعب إدراك هذه الميزة فى نظرية التحديث نتيجة تطبيقاتها الضعيفة.

ربما تكون الميزة الرابعة لنظرية التحديث هى الأكثر أهمية. فى أبعادها اليوطوبية، وفى اقتناعها بأن التغيرات الديناميكية يمكن أن تنتج عن استثمارات وسياسات اجتماعية معينة، تظل نظرية التحديث المؤشر الأقوى والوحيد على المساعى

المعاصرة لتقليل الأضرار المنتشرة على نطاق واسع، وتأكيد القدرات من أجل التغيير المخطط فى كل المجتمعات الإنسانية، وتعبئة مختلف الحركات القائمة على سياسات الأمل. وعليه، فإن نظرية التحديث مع كل ما فيها من أوجه قصور وعجز كبيرة، وثيقة الصلة بأفكار عن العدالة الاجتماعية مثل أفكارى الخاصة عن "القدرة على الطموح" (انظر الفصل التاسع)، التى يمكن أن تساعدنا فى تناول القضية التى تظل أساسية، قضية العلاقة بين الاعتراف الاجتماعى وإعادة التوزيع. خامسا وأخيرا، لأن نظرية التحديث هى نظرية تغيير اجتماعى مستهدف من داخله، فهى متحررة إلى حد كبير من الانحياز إلى نوع أو آخر من نظريات الاختيار العقلانى باعتبارها مفسرا لكل الأفعال الإنسانية المتأثرة بذلك. نظرية التحديث باعتمادها على قوة عوامل من قبيل الاستثمار الاجتماعى المخطط، وقوى التنمية واسعة النطاق، وقوة الميول النفسية – الاجتماعية العريضة للمخاطرة، والرفاه الجمعى، والعدالة، فهى ليست عن الخيار العقلانى بشكل صارم. هى نظرية عن شىء مختلف بشكل واضح. ناقشه "ماكس ڤيبر" تحت عنوان الحساب – ***calculation*** (انظر الفصل الثانى عشر)، وهذا فارق دقيق، إلا أنه فارق على أية حال. الحساب العقلانى (الحسبان) للعامل "الڤيبرى" – الذى يشكل أساس نظرية التحديث برمتها – عبارة عن مزيج فريد مما يطلق عليه ڤيبر: "***Wertrationalität***" و"***Zwleckrationalitat***" أو "عقلانية القيمة – ***value rationality***" و"العقلانية الأداتية – ***instrumental rationality***" تقريبا. نظرية التحديث نادرا ما تبعد الاثنين عن بعضهما تماما، وهنا تكون مختلفة عن نماذج الاختيار الرشيد أو العقلانى الأحدث. الأكثر من ذلك أن نوع العقلانية الذى تفترضه نظرية التحديث يتسع لأخلاقيات المخاطرة والخلاص والحرية، بينما معظم أشكال نظرية الاختيار الرشيد تعمل جاهدة لتخلص نفسها من إغراء اتخاذ هذه المواقف بجدية. وأخيرا، بينما نظرية الاختيار الرشيد فردانية وسباقية بالأساس (ومن هنا قربها من

نماذج السوق بالإضافة إلى لعبة النماذج النظرية)، فإن **نظرية التحديث** تترك مساحة كبيرة للأفكار الجمعية عن الرفاه والتخطيط والحقوق كمصادر للتغيير السياسى.

هذه المميزات الخمس لـ **نظرية التحديث** ربما لا تكون كافية لكى تعفيها من نقائصها وعيوبها أو تغفر لها فشلها فى التنبؤ بالكثير بخصوص العالم الذى نعيش فيه اليوم، إلا أنها تستحق الأخذ بالاعتبار عندما نتفحص النظريات المنافسة فى مجال التغير الاجتماعى المستهدف، سواء كانت صادرة عن "فوكو – ***Foucault***" أو "مدرسة فرانكفورت – ***Frankfurt School***"؛ وعلى أساس هذه الميزات الخمس التى حددتها، يمكننا على الأقل أن نعيد اكتشاف الملامح "الڤيبرية" الأكثر أهمية عن **نظرية التحديث**، بدلا من أن نحكم عليها بناء على تطبيقاتها ونماذجها الأقل جاذبية، وهو ما يتطلب أن نعود إلى "ماكس ڤيبر".

عودة إلى "ماكس ڤيبر"

دعنى أختتم بفكرة تجريبية، أو كأننا فى جلسة لتحضير الأرواح، لنعرف كيف كان يمكن أن يتعامل "ماكس ڤيبر" مع عالم العولمة، عالم الأزمات البيئية الكونية والتدفقات المالية المتطايرة المنفصلة عن التصنيع والعمل، عالم الأنظمة الاقتصادية التى تتآكل، وتجارب بناء الديمقراطية فى كل مكان. ليس ذلك، بالطبع، محاولة لإيقاظ "ڤيبر" من قبره لكى يساعدنا مرة أخرى، ولا محاولة لتصور ما كان يمكن أن يفكر أو يشعر به فيما يتعلق بالعالم بعد قرن من إنجازاته بالغة الأهمية؛ سأسأل، بالأحرى، عن الأفكار التى يمكن أن نعود إليها فى منجزه العظيم، فى تناولنا لبعض القضايا المهمة الآن.

كان "ڤيبر" شديد الانشغال بـ **الكاريزما** بما تلعبه من دور أساسى فى تصنيفه النوعى لكل من الزعماء والسلطة. كيف يمكن أن نعود اليوم إلى أفكار "ڤيبر" عن

"الكاريزما" لإلقاء الضوء على قضايا مثل القيادة والنجومية والشهرة والاستبداد؟ ربما نعود لأفكاره عن جعل الكاريزما أمرا روتينيا – ***routinization*** – وهو ما تحراه "صمويل إيزنشتاد – ***Shmuel Eisenstadt***"[(7)] في مجموعة دراسات قام بتحريرها، وتشير إلى أن مشكلة "الكاريزما" اليوم ليس في تحولها إلى روتين وإنما المشكلة هي "قصر أجلها" أو سرعة زوالها، وعدم صمودها أمام الشهرة السريعة، وصيتها القصير، إلى جانب قصر لحظات المصداقية لدى الزعماء المنتخبين؛ وعليه فقد نكون في حاجة إلى النظر في تطايرية الكاريزما، باعتبارها أهم نقاط ضعفها، وليس في روتينيتها.

مع انشغال "ڤيبر" الذى استمر على مدى حياته بالمصادر الأخلاقية للشخصية الرأسمالية، وأفكاره عن الانضباط وما يطلق عليه المنهجية – ***methodicality*** – كيف يمكن أن نمد هذه الأفكار إلى متعهدى عالمنا الكبار، هذا العالم الذى يتحرك إلكترونيا ومعلوماتيا؟ نحن نعرف أن ما وجده "ڤيبر" في الكالڤنية – ***Calvinism***، وحدها من بين كل أديان العالم، هو القدرة على جعل حياة منهجية دليلا على انتخاب مقدس ذى طبيعة أسمى، وعليه كان يعتقد أن شيئا ما يخص أخلاقيات القدرية، كان هو المكون الغائب في الأديان الكبرى الأخرى، التى كان يمكن أن تفرز هى أيضا روح الرأسمالية لولا ذلك النقص. في عالم اليوم، تبدو روح الرأسمالية واقعة تحت سيطرة أخلاقيات المخاطرة والمصادفة والمقامرة – وليس سيطرة منهجية التاجر "الكالڤنى". إلا أننا إذا أمعنا التفكير، فقد نكتشف أن حملة الروح الرأسمالية الجدد منهجيون أيضا، رغم أن منهجيتهم قد تكون مكيفة وفق تكنولوچيات اللايقين مثل أسواق الأوراق المالية (البورصات)، وطاولة البوكر وعمليات الاستحواذ أو الدمج المكلفة؛ وعليه ربما يكون هناك مستقبل لدراسة أكثر عمقا للمنهجية بالمعنى الذى يقصده "ڤيبر"، كما أجادل على نحو تفصيلى في الفصل الثانى عشر.

كان لدى "ڤيبر" كذلك أفكار مثيرة للاهتمام عما يطلق عليه "جماعات المنزلة الرفيعة"، (*Status groups*) – أو "*Stande*" وهى الجماعات التى تُعرَّفُ بأسلوبها فى الحياة والاستهلاك وليس بعلاقاتها بوسائل الإنتاج. هذا الجانب من فكر "ڤيبر"، وهو جزء من جداله الطويل مع "ماركس"، يتسع المجال فيه لاستعادة خلاقة، تحيل إلى "ثورشتاين ڤيبلن – *Thorstein Veblen*" و"چورج باتاى – *George Bataille*" و"چان بودريار – *Jean Boudrillard*"، وغيرهم من الذين ساعدونا لكى نفهم أن الاستهلاك فى حد ذاته مجال إنتاج اجتماعى، يصنع تباينات اجتماعية وتضامنات وتجانسات أيديولوچية، مستقلة عما يتم إنتاجه من خلال علاقات الإنتاج. هذا الجانب من فكر "ڤيبر"، يمكن أن يساعد فى إثراء نظرياتنا عن الطبقة، وأن نتقدم على طريق الرحلة التى بدأها "پيير بورديو – *Pierre Bourdieu*" فى كتابه "*Distinction*"[(8)].

وهكذا، على رغم أن "ڤيبر" كان ضليعا فى المقارنة التاريخية والإقليمية، لم يول اهتماما جادا، قط، لمنطق الاتصالية – *connectivity* – التى ربطت بين الحضارات الكبرى وأديانها ونظمها الاقتصادية، وهو تحد منهجى تناولناه فى الفصل الثانى. لا أحد كاملا. فى آخر الأمر، علينا جميعا أن نقوم برحلاتنا الخاصة إلى أوروبا – وبعيدا عنها – لأننا لايمكن أن نتعامل مع نوابغ مثل "ماكس ڤيبر" باعتبارهم أنبياء كانوا يعرفون مسبقا كيف يفهمون العوالم التى ستنبثق بعد رحيلهم.

هوامش الفصل العاشر

(1) J.C. Scott, "Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve The Human Condition Have Failed," New Haven: Yale University Press, 1998.

(2) S. Žižek, "The Plague of Fantasies", London: Verso, 1997.

(3) E. W. Said, "Orientalism", New York: Pantheon Books, 1978;

V.Y. Mudimbe, "The Idea of Africa", Bloomington: Indiana University Press, 1994;

T.K. Hopkins and I. M. Wallerstein, "World-Systems Analysis: Theory and Methodology", Beverly Hills: Sage Publications, 1982.

(4) A. Pagden, "The Fall of Natural Man: The American Indian and The Origins of Comparative Ethnology", Cambridge: Cambridge University Press, 1983, and P. Hulme, "Colonial Encounters: Europe and The Native Caribbean, 1492- 1797, New York: Methuen, 1986.

(5) انظر على سبيل المثال الإطلالة المفيدة على هذه العملية التى يقدمها *S. Toulmin* فى كتابه:

"Cosmopolis: The Hidden agenda of Modernity", New York: Free Press, 1990.

(6) يمكن أن نجد مثالا مهما لمثل هذه المدينة الرئيسية البديلة فى دراسة *Sheldon Pollock* الرائدة عن سياسات وشعرية المدينة السانسكريتية فى الجنوب قبل الحديث وجنوب شرق آسيا:

The Language of The Gods in The World of Men: Sanskrit, Power and Culture in Premodern India," Berkeley: University of California Press, 2006.

(7) M. Weber, "On Charisma and Institution Building," introduction by S. N. Eisenstadt, Chicago: Chicago University Press, 1968.

(8) P. Bourdieu, "Distinction: A Social Critique of The Judgement of Taste," Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984

الفصل الثانى عشر

الشبح فى الآلة المالية

يقدم هذا الفصل جدلا انطلاقا من نقاش ممتد فى الدراسات الاجتماعية الحديثة للمال وأفكار "ماكس ڤيبر" التى عرضنا لها فى الفصل السابق. نقطة البداية هنا هى مجادلة "چاك دريدا - *Jacques Derrida*"[1] الشهيرة، عن "استحالة الهبة"، التى تبطل نفسها بواسطة توقعها الضمنى للرد، وتركيزى هنا على فكرة "الرد" كمدخل فى تناول جديد للأدوات المالية الحديثة.

الواقع أنه كانت هناك إرهاصات بجدلية "دريدا" عن الاستحالة المنطقية للهبة الخالصة، وذلك فى الصفحات الأولى من مقال "موس - *Mauss*" المعروف "الهبة - *The Gift*" عندما أدرك بفطنته التناقض الداخلى بين "الطوعى" و"الإلزامى" بالإضافة إلى العناصر المتجردة (غير المغرضة) وتلك التى تستهدف مصلحة ذاتية فى الهدية. هناك حقيقتان فى دراسة "موس" غائبتان عن النظر. الأولى إن اهتمامه الكامل والرئيسى عبر مقاله يكمن فى التساؤل عن القوة الكامنة وراء "الإلزام بالرد". الثانية هى أن مجمل أركيولوچيا "موس" عن الهبة (سواء فى المجتمعات البدائية أو القديمة) كان الدافع المحرك لها اهتمامه بالقوة الأخلاقية وراء العقد الحديث - *modern contract* (القانونى، الموضوعى، الملزم،...إلخ). بأخذ هاتين الحقيقتين بالاعتبار، يمكن أن نفهم على نحو أفضل إجابة "موس" الذكية، وإن كانت جزئية، عن تساؤله، وهى أن الإلزام بالرد يكمن فى روح الشىء المُعْطَى أو الموهوب، (المعروف بالـ "*hau*" فى پولينيزيا) والذى يوفر بدوره صلة قوية

وديناميكيـة بـين الواهـب والمتلقـى، والمعطـى الأول والمعطـى الثـانى/ مـن يقـوم بالرد، وهكذا.

من قراءة "موس"، أخرج باستنتاجين، الأول إنه كان يعى تماما تلك القرابة الكامنة بين الأشكال البدائية والحديثة من الالتزام برد الهبة أو الهدية، كما كـان مهتما بشكل خاص بـ "الروح" وراء الهبة البدائية، والتى كان مقتنعا فى نفس الوقـت بأنها وراء العقد الحديث؛ وقد وجد "موس" هذه الروح فى مجموعة مـن المجـالات (هـى نفسها متباينة تماما) ترى كلها أن هناك ارتباطـا بـروح الـشخص الـذى يقـدم الهديـة (المعطى) ومن هنا قدرته على ممارسة قوة أخلاقية على المتلقى. هذه الروح هى ما يحرك ويمنح حيويـة للأسـاليب أو الـصور التـى تتخـذها الهديـة أو الهبـة. لاحـظ هنـا أن استراتيجيته السوسيولوچية هى أن يستقرى الروح من مصدر غير ميكـانيكى ولـيس من آلية الهبة. هذا الفهم للروح يشبه إلى حد كبير فكرة "ڤيبر" عن "روح الرأسمالية"، التى كان يسعى من خلالها إلى الإمساك بـالروح (*anima*) وراء أشكال وأسـاليب معينة من الرأسمالية (مثل دفاتر القيد المزدوج والحساب الرشيد للربح).

كلاهما، "موس" و"ڤيبر" يقفان فى جانب واحد من انقسام كبـير نـراه أمامنـا اليوم. على أحد الجانبين نجد "ميشيل كالون – ***Michel Callon***" وكثيرين غـيره[(2)]، ممن يجادلون بأن أفضل الطرق لفهم الأساليب والآليات الاقتصادية، وبخاصة آليات السوق يتم بناء على الطريقة التى تعمل بها؛ وفى الجانب الآخـر يقـف مفكـرون مثـل "موس" و"ڤيبر"[(3)]، الذين تجعلنى إسهاماتهم أكثر ميلا للاعتقاد بأن هناك مشكلة ما فى استقراء الروح التى تحرك وتنشط منظومة الآليات من داخـل خـواص الأسـلوب نفسه. الأجـزاء المتبقيـة مـن هـذا الفـصل مـن الكتـاب تنـاول موسـع لهـذا الجـدل "الأرواحي – ***animistic***" وصلته الوثيقة بالأسواق المالية الحديثة.

الروح عند "فيبـــر"

نكاد لانجد تحليلا واضحا لاستخدام "ڤيبر" لكلمة "*Spirit*" - الروح - (*Geist*) فى أى مكان آخر غير كتابه الشهير: "*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*" - الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية -، وهو مصطلح من بين مصطلحات أخرى له مثل "*ethic*" - المبدأ الأخلاقى، و"*ethos*" - روح الشعب أو المجتمع، و"*habitus*" - الطابع الاجتماعى الثقافى. هذه الكلمة الأخيرة التى ينظر إليها عادة باعتبارها جزءا من ديننا لـ "پيير بورديو - *Pierre Bourdieu*"، كان قد نبه إليها "پيير جروسين - *Pierre Grossein*"[(4)]، الذى ربما تكون الترجمة التى قام بها لبعض كتابات "ڤيبر" المهمة، أحد مفاتيح العلاقة بين "ڤيبر" وعمل "بورديو" وشريكه "چان كلود پاسيرون - *Jean Claude Passeron*". أما الكلمة الأخرى (التى سوف نتناولها تاليا فى هذا الفصل)، فإن "بورديو" مدين بها، دون أدنى شك، لـ "موس" الذى كان أول من استخدم مصطلح "*habitus*"[(*)] من المعاصرين.

مناقشة "ڤيبر" لـ "روح الرأسمالية" فى الجزء الثانى من مقاله الشهير، تتطلب إعادة قراءة واعية. "الروح"، كما هى مستخدمة عند "ڤيبر" يتم فهمها غالبا باعتبارها معبرة عن معنى الكلمة الألمانية "*Geist*" (فى القرن التاسع عشر)، وعليه فالمفترض أنها تشير إلى رؤية للعالم خاصة بحقبة أو مرحلة تاريخية، وهذا الافتراض ليس خطأ برمته، كما أن استخدام ڤيبر لكلمة "*ethos*" (روح الشعب أو المجتمع) ذات الصلة باستخدامه لكلمة "*Spirit*" (الروح)، إنما يشير إلى حس ثقافى مرتبط بجماعة، بطبقة، بمهنة، بطائفة، كما أنه أكثر انتشارا وتغلغلا من أن يكون مجرد أيديولوچية أو مبدأ، بما أنه يعبر عن درجة من الميل الجسدى والشعور والأسلوب الأخلاقى وعناصر

(*) الطابع الاجتماعى - الثقافى. (المترجم)

سيكولوچية ثقافية. بهذا المعنى، فإن "ڤيبر" عندما يتحدث عن "روح الرأسمالية" فهو لا يقصد مبادئها المحددة الواضحة ولا أيديولوچيتها، ولا حتى توجهاتها الفنية الأقل تحديدا نحو السوق والربح والحسابات. "ڤيبر" يقصد شيئا أقل شكلية، أكثر فطرة، وأخلاقيا، شيئا يعطى معنى فى تبلوره فى مبدأ أخلاقى (*ethic*) معين.

عندما يشرع "ڤيبر" في وصف روح الرأسمالية فى كتابه "الأخلاق البروتستانتية"، يستند إلى ممارسة منهجية مهمة، توجد فيها العناصر الرئيسية لهذه الروح خارج نطاق تعبيراتها الفنية والمهنية، ويتحدث عن موقف أمامى أو سابق نوعا ما (منطقيا وتاريخيا فى الوقت نفسه) لتعبيراتها الحسابية الملموسة فى السلوك الرأسمالى فى القرن التاسع عشر. هذه الروح الشعبية أو المجتمعية (*ethos*) الأمامية سبقت ومهدت لاستخدام "بورديو" لمصطلح **الطابع الاجتماعى الثقافى** (***habitus***)؛ وقد تناول كثير من الباحثين العلاقة بين الأفكار الخاصة بالطراز والترحيل والنقل فى أعمال "ڤيبر".

إذا نظرنا إلى "الروح" الڤيبرية على هذا النحو، باعتبارها مسألة نزعة أو موقف أكثر مما هى رؤية للعالم، فإنها تصبح أكثر قربا من حس أخلاقى مجسد يسبق الفعل أو التنظيم ويعادل موقفا نفسيا أخلاقيا جمعيا. بهذا المعنى، فإن "روح الرأسمالية" فى جدل "ڤيبر" خارجية وسابقة على أى من - وكل - آلياتها وأساليبها المميزة التكنولوچية والمؤسسية على السواء؛ كما أن محتوى هذه الروح وما تنطوى عليه هو ما سيعيدنا إلى أفكار "موس" عن الهبة.

إنعاش الرأسمالية الحديثة

بعد قراءة واعية لمجموعة من المقتطفات من عملين مهمين لـ "بنچامين فرانكلين - *Benjamin Franklin*" لاحظ "ڤيبر"[5]: إن الخير الأسمى -

summum bonum لهذا المبدأ الأخلاقى، كسب المزيد والمزيد من المال، المصحوب بالاجتناب الكامل لكل متع الحياة الطبيعية، هو قبل كل شيء خلو من أى فكرة ترى أن السعادة هى الخير الأسمى – إن لم نقل اللذة – ؛ كما يرى "ڤيبر" أن كل صور الجشع والمغامرة أو السعى الأخرق نحو الربح، ليست جزءا من الـ "*ethos*" عند "فرانكلين"؛ بل إنه يمضى ليقول إن الإجابة الأكثر معقولية (قبل إجابته) عما يلهم النظام الرأسمالى الحقيقى (إن لم يكن مجرد الجشع)، كانت إجابة "ڤيرنر زومبارت – *Werner Sombart*"، الذى جادل بأن روح الرأسمالية الحديثة توجد فى الظهور التدريجى للعقلنة.

يقر "ڤيبر" بكثير من الفضل لـ "زومبارت" ولكنه يجادل، فى عدد قليل من الصفحات المحققة جيدا[6]، بأن العقلنة بحد ذاتها ليست كافية كمصدر للروح الحديثة للالتزام المنظم بجمع المال، والواقع أنه يرى أن روح الرأسمالية الحديثة تنطوى على عنصر "لاعقلانى" يتطلب معرفة مصدره التاريخى، وأن هذه "اللاعقلانية" نجدها فى عداء مبدأ "فرانكلين" الأخلاقى لجمع المال. هذا العنصر اللاعقلانى هو ما يؤدى بـ "ڤيبر" إلى مفهوم النداء الباطنى (*The "Calling"*) البروتستانتى باعتباره مفتاح الروح الحديثة للرأسمالية. فى الفصل الثالث من "الأخلاق البروتستانتية"، يقدم قراءة فاحصة لمفهوم "مارتن لوثر – *Martin Luther*" عن "الدافع أو النداء الباطنى – *Beruf*" ويبين كيف أنه تقليدى أكثر من اللازم ليكون مصدرا للروح كما يعبر عنها "فرانكلين"، أى إن "دافع" لوثر كان مايزال توجها نحو النشاط الدنيوى، حذرا ومقيدا، وذلك بسبب تنافره مع أى ميل قد يعيد إلى مبدأ "الخلاص عن طريق الأعمال". هذه الخطوة هى ما يجعل "ڤيبر" يجادل بأننا لكى نجد – حقا – مصدر تحفظ "فرانكلين" اللاعقلانى المرتبط بجمع المال، لابد من أن نعود إلى "كالڤن" وأفكاره عن الاصطفاء – *election* – والبرهان – *proof* – والخلاص – *salvation*.

قراءة "ڤيبر" لـ "كالڤن"، التى هو محور كتابه "الأخلاق البروتستانتية"، تجدها فى الفصل الرابع بعنوان "الأسس الدينية لنزعة الزهد الدنيوية". كل سطر فى هذا الفصل تمت قراءته ومناقشته، سواء فى حياة "ڤيبر" وإلى أيامنا هذه، ولذا سوف أشير إلى عنصر واحد مهم مما وجده "ڤيبر" فى أفكار "كالڤن" ويرى أنه يميزه عن "لوثر"، وأن هذا العنصر كان بمثابة المفتاح فى جدله عن "روح الرأسمالية الحديثة". هذا العنصر هو روح "المنهجية – ***methodicality***". الفصل الرابع من "الأخلاق البروتستانتية" قصة مثيرة بالفعل، وجهد جهيد لتتبع فارق أساسى للوصول إلى قلب اللغز، وللقبض على فكرة كبرى فى صورتها الجنينية.

هنا نجد سلسلة من الجهود المنظمة التى يبذلها "ڤيبر" لتمييز أفكار "كالڤن" عن النعمة الإلهية – ***grace***، والأعمال – ***works***، والاصطفاء – ***election***، والبرهان – ***proof***، سواء عن الأفكار الكاثوليكية السابقة أو أفكار "لوثر"، التى تدنو من الموقف "الكالڤنى" المتأخر ثم تنسحب بعيدا عنه. الاندفاع هنا، هو نحو اتخاذ النموذج الزهدى – ***ascetical*** (الرهبانى – ***monastic***) للفعل الأخلاقى العام وتحريكه إلى نموذج للتنظيم الأخلاقى العام لحياة الإنسان الكلية. يبين "ڤيبر" أن محنة مؤمن "كالڤن" تكمن فى أنه نتيجة لإيمانه بقدرة الله وفضله وقضائه وقدره المسبق بخلاص الإنسان، فإنه لن يستطيع بأى حال من الأحوال أن يغير شيئا (سواء بالصلاة أو بالاعتراف أو بالأعمال الخيرة) من "قرار" الله بمن يشمله الخلاص أو لا يشمله. يضاف إلى ذلك أن ما من سبيل لتمييز من شملهم الخلاص من سواهم (سواء بموجب سلوكهم أو بأى دلائل أخرى)؛ ويؤدى ذلك إلى إنتاج شكل بارز من العزلة (وهنا يتفق "ڤيبر" كثيرا مع خط "سورن كيركجارد – ***Søren Kierkegàard***"، ويكون تكريس حياة الإنسان بشكل منهجى لتكديس الثروة، إشارة له عن حياة تشبه تلك التى تزيد من تمجيد الله، بصرف النظر عما إذا كان المرء من المصطفين أو لا. ليس

المقصود بأسلوب الحياة هذا أن يكون محاولة "للتأثير" على الله بأى حال (حيث يرى اللاهوت الكالڤنى ذلك ضربا من العبث والسخف)، ولاهو دلالة على يقين داخلى عن منزلة المرء. الواقع أن ذلك مقامرة على لطف الله وكرمه، إلا أنه شكل خاص من المقامرة. ليست مقامرة على نتيجة أو محصلة. هو مقامرة مشتقة أو ثانوية، أى مقامرة على مقامرة. المقامرة الأولية هى على إمكانية أن يكون المرء مصطفى (مقدرا له مسبقا ولكن لا سبيل لمعرفة ذلك)، والثانوية هى المقامرة بأن يكون المرء عندما يعمل كما لو كان مصطفى، فلربما كان فى ذلك تعزيزا للطف الله وكرمه، أكثر من غير المصطفى الذى يعمل وكأن قد شمله الخلاص.

يمكن للمرء أن يقوم بقراءة تفسير "ڤيبر" بشكل عام لأفكار "كالڤن" لنقول: لايمكن أن أعرف ما إذا كنت من المصطفين، وهذا يجعلنى - بالتأكيد - أشعر بالوحدة والقلق، وعليه فسوف أتصرف وأسلك كما لو كنت أحدهم، وذلك بتكريس حياتى الدنيوية وإيقافها على خطة أخلاقية منهجية. لن يغير ذلك من الأمر شيئا. ولكنه سيجعلنى أشعر بالرضا وبأننى أفضل، على الأقل لأننى احتفى بنعمة الله وفضله على طريقتى الخاصة. قراءة أكثر تدقيقا ستفيد أن التناول الكالڤنى لجمع الأرباح والفوائد فى هذا العالم - بدون أى إمكانية للتأكد من وضع المرء: مصطفى أو ملعونا - هو مقامرة مشتقة أو ثانوية فى وجه اللايقين (الشك) الجذرى بخصوص الموقف النهائى لفضل الله ونعمته. تلك هى المنهجية الاقتصادية الكالڤنية فى السعى إلى الثروة الدنيوية (العقلانية الزهدية)، كمقامرة على سعادة من يقوم بالأداء.

المخاطرة والنعمة عند "ڤيبر"

لعل المسرح معدا الآن لمناقشة الأحجية الكبرى عند النظر فى عمل "ڤيبر" عن مبدأ التعهد الأخلاقى، وفى عمله عن التاريخ الاقتصادى بشكل عام: فهو لا يتضمن

أى اشارة إلى مشكلة "المخاطرة" سوى ما جاء فى ملاحظات جانبية عن التسوق والتجارة فى العصور الوسطى، وذلك فى مقاله الشهير عن "التاريخ الاقتصادى العام"(7). هذا الأمر مثير للدهشة إلى حد ما، حيث إن أفكار "ڤيبر" عن ظهور الرأسمالية الحديثة تظل ضمن المجادلات الرئيسية حول الروح "التعهدية" فى القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن قراءة مدققة لعمل "ڤيبر": "الأخلاق البروتستانتية" ولكتاباته الأخرى حول ما يطلق عليه دائما "الرأسمالية الزهدية"، تكشف عن أمرين يلقيان الضوء على هذه الأحجية. الأمر الأول أن أفكار "ڤيبر" الأولية عن اللايقين، كان قد عبر عنها فى تناوله لأفكار "كالڤن" عن النعمة والاصطفاء والخلاص واللايقين (أو الشك) العميق (ومن هنا الوحدة) لدى المؤمن الكالڤنى، الذى لم يكن ليستطيع أن ينعم النظر فى الصندوق الأسود للعناية الإلهية للتأكد ما إذا كان من بين المصطفين. هذا اللايقين (الشك) الجذرى الذى يؤدى إلى مبدأ "يقينية الخلاص – *the certainity of salvation*" – *certitude salutis* – كان فى الصميم من تناول ڤيبر "إيثوس – *ethos*" الكالڤنى. وعندما يكون الأمر متعلقا بالرأسمالية الحديثة وروحها، يضع "ڤيبر" كل تأكيده على الأفكار المترابطة للمنهجية والعقلانية والحسبان والممارسة التجارية المتزنة. لايوجد أى ذكر للمخاطرة فى تناوله للرأسمالية "الزهدية"، ولا حتى عندما يركز على الربح باعتباره المحرك الأساسى للقيد المزدوج المحاسبى فى إمساك الدفاتر فى المؤسسات التجارية الحديثة. الكالڤنى الصرف عند "ڤيبر" ليس شخصا مجازفا، أو دعنا نقول، على نحو أكثر تحديدا، إن جانب المخاطرة فى نشاط المؤسسات التجارية الحديثة لم يكن أكثر ما يهم "ڤيبر".

لأول وهلة، تجعل هذه الحقيقة "ڤيبر" غير مؤهل للاستشهاد به فى أى نقاش عن تحول الرأسمالية المعاصرة إلى رأسمالية مالية، حيث إن هذه العملية تنطوى فى

صميمها على مخاطرة. ما الذى يمكن أن نأخذه إذن من "ڤيبر" مع التسليم بعدم اهتمامه بالمخاطرة كملمح من ملامح المؤسسة التجارية الحديثة؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من أن نحذف صفحة من كتاب "ڤيبر" نفسه ونشير إلى أنه قال إن الروح الكالڤنية كانت ضرورة، ليست من أجل تطور الرأسمالية الجارى والروتينى، وإنما من أجل لحظتها المنشئة. (تلك اللحظة التى حددها بالأحرى فى القرن الثامن عشر أكثر مما هى فى القرن التاسع عشر). بعد هذه اللحظة تصبح الرأسمالية آلة ذاتية الدفع وليست فى حاجة للروح الزهدية لكى تنعش وتحفز وتضخ الحيوية فى لاعبيها الرئيسيين. الروح الكالڤنية فى هذه المرحلة الأخيرة أصبحت مستوعبة تماما فى الآلة الرأسمالية. هذا الانقسام المنهجى بين اللحظة المنشئة واللحظات التالية فارق سأعود إليه فيما يتعلق بالمخاطرة.

أستطيع أن أدعى أن الفترة منذ أوائل السبعينيات، التى قد تعتبر بداية تحول الرأسمالية إلى رأسمالية مالية (بخاصة وابتداء فى الولايات المتحدة، ليست فى الواقع لحظة مخاطرة طليقة العنان كما قد يرى الكثير من المحللين والمراقبين الإعلاميين، وبخاصة فى أعقاب الانهيار العالمى فى ٢٠٠٨، بل إننى يمكن أن أقول إنها فترة استيقظت فيها روح اللايقين، فيما يتعلق بعمليات غير مسبوقة لإضفاء الطابع الشكلى، والتجريدى، والتجارى على آلية المخاطرة نفسها.

هنا إذن الافتراض الذى أعتقد أنه جدير بالمزيد من التطوير والنقد: على مدى السنوات الأربعين الأخيرة، أصبحت آليات قياس وتخطيط وإدارة وتسليع واستخدام المخاطرة والتنبؤ بها، أصبحت العلامات المميزة الرئيسية للرأسمالية الحديثة. الأسواق المالية هى التى تقود وتشكل الأسواق الأخرى، رأس المال المالى يسبق رأس المال الإنتاجى أو الصناعى بمراحل، صناع السياسات المالية يسيطرون على السياسة الاقتصادية، كما أن الأزمات الاقتصادية الرئيسية تحدث وتتفاقم بسبب التطور الجامح

لآليات المخاطرة والأسواق والوسائل القانونية والمحاسبية المبتكرة؛ كما أن التحليل السوسيولوچى لهذه الأساليب والوسائل هو أهم إنجازات العلماء والباحثين فى مجال سوسيولوچيا المال.[8] الجزء الرئيسى من عمل هؤلاء العلماء والباحثين وما يناظره من عمل فنى فى إطار المجال المالى نفسه، يأتى انطلاقا من مقال "فرانك اتش نايت - *Frank H. Knight*" عن "المخاطرة وعدم الاستقرار - *Risk and Uncertainity*"[9]، الذى مهد الطريق لذلك. كان "نايت - *Knight*" أول من ميز بشكل رئيسى بين المخاطرة واللايقين، مجادلا بأن ظروف المخاطرة هى تلك التى يواجه فيها اتخاذ القرار نتائج مجهولة ولكن احتمالات تقديرية معروفة. هذه الظروف، فى رأى نايت، التى يمكن أن تطبق فيها قواعد اتخاذ القرار مثل تعظيم المنفعة المتوقعة، تختلف تمام الاختلاف عن الظروف التى تكون فيها الاحتمالات غير معروفة؛ ورغم أن هناك دراسات ناشئة تتناول رؤية "نايت" للايقين، فإنها ليست متاحة على نطاق واسع أو تحظى بمناقشة واسعة فى الأدبيات الخاصة بـ "سوسيولوچيا المال"، المعنية بشكل أساسى بالمقاييس والممارسات المبنية على المخاطرة[10]، وأنا شخصيا أتطلع إلى حوار مستقبلى حول عدم الاستقرار عند "نايت" (فى تناقضه مع المخاطرة)، يمكن أن يقدم منبرا جديدا للنقاش بين علماء الاجتماع والاقتصاد والأنثروبولوچيا المعنيين بالشأن المالى الحديث.

فى الوقت نفسه، من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن "نايت - *Knight*"، هو بمثابة الأب لكل الأعمال اللاحقة عن اقتصاديات المخاطرة، كان بالإضافة إلى ذلك أحد أهم المترجمين الأمريكيين ووسيطا للتعريف بـ "ڤيبر" كما كان يرى فى أعمال ڤيبر عن التاريخ الاقتصادى، الكثير مما يستحق الإطراء والإشادة به. مع عدم وجود أى تناول صريح من قبل "نايت" (على قدر علمى) لأفكار "ڤيبر" الخاصة بالروح الرأسمالية، أود أن أطرح الجدلية التالية.

المخـاطرة الآن جـزء لا يتجـزأ مـن آليـة الرأسـمالية المعـاصرة، و"الأجهـزة والوسائل" التى تقوم بالقياس والتخطيط وتتنبأ بالمخاطر أصبحت أساسية فى تحويـل الرأسمالية الحديثة إلى رأسمالية مالية؛ فماذا حدث للايقين "نايت" (بصرف النظر عـن صـياغة "رمـسفيلد – **Rumsfeld**" الـشهيرة "المجهـولات المعروفـة – **Known Unknowns**")؟ ربما نستطيع أن نقول إنه بينما يعرف بعض الفاعلين فى مجال المال مـا لايعرفونه، وربما كذلك ما يودون أن يعرفوه، إلا أنهم بالتأكيد لـيس لـديهم الوسـيلة الجديدة لقياس ما لا يعرفونه، بل الأدهى من ذلك أنهم لا يعرفون كيف يقيسونه مـن الناحية الاحتمالية؛ وهكذا يظل اللايقين خارج كـل الآليـات والـنماذج الماليـة، فـماذا علينا، نحن المحللين، أن نفعل إذن بشأن عدم الاستقرار فى عالم المال الحالى؟ أعتقد أن هناك منظومة من التوجهات والمواقف والبديهيات، أو باختصار روح عامـة – **ethos** (أو تصور كما نقول اليوم) عن عدم الاستقرار يمكن أن نتبينهـا، رغـم أنـه لا يمكـن استنباطها بشكل مباشر من أى دراسة اجتماعية أو فنية للممارسات التى تنطـوى عـلى المخاطرة؛ مم يتكون هذا التصور إذن؟

تصور عدم الاستقرار

وجد "ڤيبر" روح (*ethos*) الفعل الرأسمالى العقلانـى فى الطبـع الكـالڤنى، فى مجموعة معينة من الأفكار عن نعمة الله وفضله، والخلاص الإنسانى، وطبيعة البرهان على الاصطفاء فى جماعة من شملهم الخلاص، والفضائل البرجوازية التـى تنـشأ عـن هذه المجموعة من الأفكار، التى يضعها تحت عنوان "الرأسمالية الزهدية – **ascetical capitalism**". من العادى جدا، عندما ننظر إلى أبطال (وشياطين) السنوات الأربعين الماضية فى مجال المال العالمى، وبخاصة فى الولايات المتحدة (أفراد مثل "مايكل ملكـن – **Michael Milken**" و"إيڤان بويـسكى – **Ivan Boesky**" و"برنـارد مـادوف –

Bernard Madoff")، من العادى ألا نجد فيهم الشىء الكثير من روح رجل الأعمال الكالفنى الزاهد، النقيض التام للجشع والإسراف والوفرة والمتع الدنيوية بكل صورها. على أن الصورة النموذجية "للسيد" فى عالم المال ليست المحاسب أو المحامى البليد أو الكئيب، وإنما هى صورة الشخص المبهرج المغامر الأخرق اللاأخلاقى، الذى يجسد الجشع والجسارة والدافعية الذاتية الكاريزمية، وكل ما كان يراه "ڤيبر" عدوا للربح الرأسمالى النظامى.

ليس من الصعب أن نرى، وبخاصة فى العام أو العامين الماضيين، عندما ننظر إلى الدخول غير العادية وحياة البذخ والبطولات الزائفة التى يتباهى بها كبار المصرفيين، ومدراء صناديق المضاربات، والمحكمون، والمقايضون، وخبراء التأمين والصف الثانى من كل هذه الفئات الذين يقلدونهم، عندما ننظر إلى ذلك، لا نجد أنفسنا فى حضرة مديرى مخاطر يتسمون بالرزانة والرصانة والرشاد، وإنما نجد أنفسنا أمام أفراد اختاروا أن يجعلوا فضاء عدم الاستقرار المالى على هذه الصورة؛ وفى هذا السياق فإن أبطال التصور المالى هؤلاء لا يعبرون عن ترويض "العواطف" بواسطة "المصالح" (بحسب صياغة هيرشمان – ***Hirschman*** الشهيرة)، بل بالأحرى عن تحريك وتنشيط المصالح بالعواطف.

يعنى ذلك أن عالم المخاطرة المالية، وأجهزته وآلياته العديدة الناشئة، ليس فى الحقيقة سوى منظومة هائلة من الأدوات وتكنولوچيات من أجل رسم خريطة للمخاطرة ولقياسها، وليس بهدف إدارتها وإنما بهدف استغلالها. إلا أن استغلال المخاطرة، بحسب تعريفه، لا يمكن تحريكه فى إطار المعلومات التى يقدمها أى من اللاعبين بواسطة آلياته وحدها؛ فمن الواضح بالطبع أن اللاعبين فى مجال المال يستخدمون أيضا المعلومات التى يتم جمعها من أقرانهم وشبكاتهم الاجتماعية ومن الإعلام، وليس بدرجة أقل من خبراتهم وتجاربهم الحياتية السابقة. إلا أن توفر مثل

هذه المعلومات الفنية الإضافية حقيقة بدهية. المهم هو الروح العامة – ***ethos***، التصور الذى يتم من خلاله تقييم وتشكيل عالم الشاشة والقاعة والمكتب... وحتى الشبكة غير المرئية بين الزملاء. الأسواق ربما تكون معبرا عن الكفاءة، ولكن الفاعلين الماليين ليسوا كذلك؛ كما أن النظريات النفسية الفردانية عن التوقع والأفضلية والمنفعة (التى تمثل نحو ٩٩٪ من أساس الاقتصاد السلوكى) لن تضيف لنا شيئا، ما دمنا مهتمين بالتوجهات والمواقف الجماعية.

. فى تقديرى إن الملمح الرئيسى فى الروح العامة للاعبين فى مجال المال فى العقود القليلة الأخيرة، أولئك الذين كان لهم الدور الأهم فى تشكيل النشاط المالى وممارسته، يمكن أن نجده فى توجه عملى (رغم أنه قد لا يكون له أساس نظرى واع)، نحو استخدام عدم الاستقرار كمبدأ شرعى لإدارة المخاطرة. بعبارة أخرى، أولئك اللاعبون الذين يحددون الاستراتيجيات التى يتم من خلالها تطوير وتشغيل الآليات المالية (فى مقابل أولئك الذين يعملون برد الفعل أو يذعنون لهذه الاستراتيجيات)، يستخدمون حدسهم الخاص وخبراتهم وإحساسهم باللحظة لكى يتغلبوا على اللاعبين الآخرين الذين قد يكونون تحت سيطرة آلياتهم فحسب فى التعامل مع المخاطرة. باختصار، هؤلاء اللاعبون الرئيسيون (التجسدات المعاصرة لـ "بنچامين فرانكلين – ***Benjamin Franklin***" و"چون باكستر – ***John Baxter***" مثلا، فى جدل "ڤيبر") هم أولئك الذين ليس لديهم الجسارة الكافية والثروة الكافية فقط لكى يقوموا بالبيع القصير – ***short sell*** – (على سبيل المثال) مثل "چون پولسون – ***John Paulson***" و"چورچ سوروس – ***George Soros***"، بل وكذلك أولئك المتشككون فى جدارة الآليات على نحو أو آخر. هذه المجموعة تتضمن من يقومون بالبيع القصير (أو على المكشوف) – ***short sellers*** ولكنها ليست مقصورة عليهم.

ليس من السهل بعد فهم المبدأ الأخلاقى لأولئك اللاعبين الرئيسيين فى عالم المال اليوم، حتى مع توفر الكثير من التقارير والكتابات عنهم وعن دراما الأسواق

المالية فى السنوات الأخيرة[11]؛ إلا أننا قد نستطيع أن نعين بعض الملامح التى تصور هذا النمط من الفاعلين، فهم أولا: لا يخيفهم أن يكونوا متشائمين بخصوص احتمالات أو قدرات أسواق أو اقتصادات أو حتى دول معينة. ثانيا، هم متناقضون فى تناولهم وتعاملهم مع معظم الآراء العامة بخصوص الاستثمارات والأسواق المالية. ثالثا، هم على استعداد أن يراهنوا بقوة على تقييمهم المتشائم للمؤسسات الضعيفة والضمانات الرديئة. الصفة المشتركة بين كل هذه المواقف والتوجهات بسيطة: إحساسهم بجو اللايقين يجعلهم أكثر ميلا للثقة فى قراءتهم لمؤشرات الهبوط فى المخاطرة أكثر من مؤشرات الصعود. لو أن من الصحيح أن كل ما يرتفع لابد من أن ينخفض، وأن كل ما ينخفض لابد له من أن يرتفع (والمفترض أن هذه هى الحقيقة البديهية التى تقوم عليها الأسواق المالية)، لو أن ذلك صحيحا، فإن مبدأ أو تصور البيع القصير يكون أكثر اتساقا مع حتمية الهبوط؛ وهذا ما يمكن وصفه بأنه جوهر التصور المتناقض للايقين، وربما نستطيع أن نقول إن اللاعبين فى الأسواق المالية الذين ينزعون إلى البيع القصير، بسبب نظرة تشاؤمية، هم أكثر ثقة بأن المخاطرة فى اتجاه الهبوط، ومن الواضح ارتباط ذلك بالملمح الرئيسى الذى يميز الباعة بالأسلوب القصير الذين يجنون أموالا (وربما ثروات) بدلا من أن يخسروا: هذا الملمح هو ثقتهم فى قدرتهم على التقدير السليم لتوقيت الانخفاض أو الانكماش، وهذا هو مفتاح الأرباح الكبيرة من البيع القصير. هؤلاء، إذن، ليسوا لاعبين متناقضين فقط، بل إنهم بالإضافة إلى ذلك فاعلون على استعداد لأن يدمجوا قراءتهم لعدم الاستقرار مع قراءتهم لتوقيت الهبوط، كما هى محسوبة على الشاشات التى تعكس المخاطرة.[12]

لا أحاول هنا أن أزكى "الدببة على الثيران"(*) أو أن أفضل المتشائمين على المتفائلين. اهتمامى منصب على من هم على استعداد لأن يدركوا أن الحقيقة القاسية

(*) المقصود بالدببة – *bears* – المضاربون على الهبوط، والثيران – *bulls* – المضاربون على الصعود فى البورصة (المترجم).

الرئيسية الخاصة بعدم الاستقرار هى أنه قد لا يكون فى صالحك فى إدارة المخاطرة. تشاؤمهم، على الأقل، نموذج تمثيلى لتصور اللايقين مثل تلك الروح العامة عند من يراهنون باستمرار على عمليات الصعود القصيرة أو البعيدة المدى فى أى سوق مالية. هكذا يعرف المتناقضون الميل إلى المراهنة على اللايقين بدلا من المخاطرة. هذا الافتراض بشأن روح أولئك الفاعلين، الذى يتحدى تحول الرأسمالية المعاصرة إلى رأسمالية مالية، هذا الافتراض يتطلب نظرة أكثر تدقيقا للعلاقات بين اللايقين والحساب وتحليل السوق فى هذه الروح العامة، وهذا هو موضوع الجزءين التاليين من هذا الفصل.

عدم الاستقرار والحساب

فكرة عدم الاستقرار، كما سبق أن أشرت، غائبة تماما عن اهتمام كل من الممارسين والمحللين الذين يدرسون الرأسمالية المعاصرة، ومن هنا نحن فى حاجة لأن ننظر بمزيد من التدقيق للعملية (وهى عملية استطرادية وفنية ومؤسسية وأيديولوچية فى ذات الوقت) التى طردت بها المخاطرة عدم الاستقرار من الصورة، رغم أن ذلك لم يتم بنجاح كامل؛ وهنا، يعود "ڤيبر" مرة أخرى لمساعدتنا.

منجز "ڤيبر" بكامله، وخاصة فى تلك الكتابات المعنية بالتاريخ المقارن للرأسمالية، يدور حول فهمه الخاص لفكرة "السحر". كان السحر بالنسبة له العقبة الرئيسية أمام مولد الرأسمالية البروتستانتية، والرأسمالية المنهجية والاعتدال، والاقتصاد(*) والانضباط. فى جهوده التى بذلها طوال حياته لدراسة أسباب عدم وجود المقومات الأخلاقية لإطلاق الرأسمالية الحديثة فى الأديان الدنيوية الرئيسية الأخرى مثل الهندوسية واليهودية القديمة والكونفوشيوسية والطاوية، فى كل تلك

(*) الاقتصاد – *thrift* – هنا بمعنى التدبر وعدم التبذير – (المترجم)

الجهود، كانت السحرية – *magicality* هى المذنب. كانت هناك دائما محاولات لفهم استخدام "ڤيبر" لكلمة "السحر"، إلا أن دراستى التمهيدية الخاصة ترى أن "السحر" بالنسبة لـ "ڤيبر" كان يعنى شكلا من الاعتماد اللاعقلانى على أى نوع من الأساليب الفنية فى محاولة تناول مشكلات الشر والعدالة والخلاص. السحر ضرب من الانتهاج القسرى(*). كان "ڤيبر"، بالطبع، من أشد المؤمنين بأهمية المنهج – *procedure* – والجوانب الشكلية المرتبطة به فى ظهور القانون الحديث والسياسة والبيروقراطية، إلا أن الانتهاج – *proceduralism* فى مجال الخلاص – *salvation* أو المبادئ الأخلاقية – *ethics* – كان بالنسبة له أثرا من مخلفات التفكير السحرى وعقبة فى سبيل العقلانية الأخلاقية والمنهجية. صحيح أن "ڤيبر" لم تتوفر له فرصة لدراسة الكاثوليكية والإسلام جيدا فى رحلته المهمة عبر أديان العالم، إلا أن ملاحظاته العابرة عن تلك الحالات تؤكد أنه كان يعتبرها قد فشلت فى القضاء على التفكير السحرى وإعداد اللوح الأخلاقى النظيف الذى كان ينبغى أن تتشكل عليه المنهجية الكالڤنية.

واليوم، يمكن أن نعين مجموعة من الممارسات السحرية (التى أعنى بها كلا من المناهج الأدائية القسرية والكهنوتية) فى قلب الرأسمالية العالمية وبخاصة فى القطاع المالى. هذه الممارسات تستند إلى إيمان عام ومطلق ويبدو متساميا بالسوق يظهر فى الخطاب اليومى للتجار فى الأسواق المالية فى الولايات المتحدة[13] وفى تباكى "چورچ دبليو بوش – *George W. Bush*" مثلما حدث عندما كان يتوسل إلينا جميعا أن نظل أوفياء لما دعاه بـ"الاقتصاد القائم على الإيمان". بعكس المنطق "الڤيبرى" الذى يؤدى من الشكوك فى الخلاص إلى الانضباط الزهدى والمنهجية الأخلاقية والاقتصاد وعدم الإسراف والربح المعقول، فإن الدين الجديد للسوق يتعامل معه (مع السوق) باعتباره

(*) *coercive proceduralism*، أى أن تكون مجبرا على اتخاذ نهج معين. (المترجم)

مصدر الاستقرار، وبأنه مكافأة التركيز المنضبط على رسائله ونظمه، وبأنه القوة الكاملة التى تكافئ من تصطفيهم ماداموا يطيعون متطلباتها الأخلاقية. الممارسات السحرية التى تتدفق من هذا الإيمان تغطى مجالات عدة بما فى ذلك

(١) التنوعات المختلفة لما يسميه "كالون – *Callon*"[14] ورفاقه "التشكيل[*] – *formatting*" الذى لا يسمح بقيد وتأهيل وتصنيف وتقنين أى منتج إلا إذا كان مرئيا للعين المجردة بالضرورة،

(٢) دور "التأطير – *framing*" فى ممارسات تحليل الأوراق المالية فى مواجهة عدم الاستقرار عند "*Knight*"[15]،

(٣) دور إيجاد "تشابهات – *likenesses*" أو تماثلات، فى مساعى بنوك الاستثمار لتقديم لغات تواصل لتقييم المنتجات المالية الجديدة بين قطاعات البنوك وبين البنك وعملائه،

(٤) التلاعبات اللفظية الاجتماعية العديدة التى جاءت مع تطور تلك الفئة الكبيرة من المنتجات المالية التى تسمى "مشتقات – *derivatives*"، والتى تشترك فى الاستعارات والكنايات، المعروف منذ القدم أنها من الخواص الأولية لـ الفعل السحرى،

(٥) منطق ما يعرف بـ "الجدولة المالية – *financial chartism*"[16] فى التحليلات الفنية للأوراق المالية، التى تتجنب بشكل واضح أى تحليل للمبادئ الأساسية وهى علاقات السبب والنتيجة بين الأسعار والبيانات الاقتصادية الرئيسية الأخرى، وتعتمد تماما، بدلا من ذلك، على جداول تحركات الأسعار السابقة، التى تستخدم كأساس للتنبؤات المستقبلية. هذه

(*) المقصود الوضع فى شكل (*form*) معين. (المترجم)

الجداول التفصيلية والتى تعتبر غير علمية تماما فى نظر آخرين، لها اعتبار كبير فى الأسواق المالية، والحقيقة أنها لا تختلف عن خرائط وتخطيطات المنجمين والوسطاء فى جلسات تحضير الأرواح ودجالى لعبة الطاروط، وغيرها من تخطيطات وخرائط التكهن الأخرى. باختصار، هى أساليب ميكانيكية للتنبؤ دون أدنى اهتمام بمبادئ السببية والتفسير، ومثل هذه النماذج من التفكير السحرى يمكن أن تتضاعف وأن تتنوع فى الأسواق المالية بتفاصيل وصور مختلفة، وسوف نتناول فيما يلى بعض نتائج ألاعيب السحر والشعوذة الجديدة التى تدعم النظام المالى العالمى، وبخاصة مؤسساته المضاربية.

تجاوزت الأساليب الفنية للحسابات (وبالتالى مجالها) المنظمات ووسائل إدارتها، الأمر الذى صنع مسافة جديدة بين الفهم الشعبى والفهم العام للمخاطرة، وأعتقد أن هذه المساحة هى الموقع الجديد لعدم الاستقرار عند "نايت"، وبالتالى فهى قوة جذب لمنتجات مالية غريبة من الصعب قياس تأثيرها على النتائج الأخيرة للأعمال التجارية المالية.

تداخلت مفاهيم الاحتمالية والإمكانية بشكل كبير، الأمر الذى فتح الباب أمام الكثير من المشروعات الوهمية وأعمال الغش والخداع التى لا تستند سوى إلى أنماط طارئة من الكاريزما الشخصية (انظر أيضا الفصل الخامس عشر)؛ فمن رسائل الحظ العاثر سيئة السمعة المعروفة اليوم من جنوب أفريقيا، إلى خدعة الثقة الكاريزمية لـ "بيرنى مادوف – ***Bernie Madoff***" و"آلن ستانفورد – ***Allen Stanford***" يتضح أن عدم الاستقرار الواسع الانتشار هذا، يؤدى إلى عمليات سلب ونهب بالجملة، من قبل مستخدمى الاستراتيجيات العددية تستهدف السذج المؤمنين بالحظ. أهم مكان لاختبار هذا الخلط بين مفاهيم الاحتمالية والإمكانية باعتبارها مبادئ تستوعب

طموحات الجماهير للتغيير فى فضاء المجال المالى، هو عالم الائتمانات متناهية الصغر المزدهر؛ وأعتقد أن هذه الائتمانات، بأشكالها العالمية الكثيرة، فضاء محدود لمدخرات الفقراء الصغيرة يمكن اجتذابه إلى فضاءات أوسع لتحقيق أرباح مالية، باستخدام خطابات التمكين والثقة ورأس المال الاجتماعى.

المصادر الخارجية أو المتعالية للأخلاقيات كما حددها "فيبر" (مثل المبدأ الأخلاقى الكالفنى) حل محلها فى العالم المشترك بعامة والقطاع المالى بخاصة، وأشكال مختلفة من المبادئ الأخلاقية الذاتية والعامة، التى تدل عليها مصطلحات مثل الشفافية والمسئولية الاجتماعية والمحاسبة والحكم الرشيد... إلخ ما يجعل تبرير الإجراءات المحسابية محصنة من الصور والمبادئ الأخلاقية الأوسع.

أفضل مثال لتعقدات المبادئ الأخلاقية الذاتية، المبدأ الكلى لـ "تعارض المصالح"، وهو ما يستحق المزيد من الدراسة من قبل علماء الاجتماع. هذه التجسدات للأفكار القديمة عن الفساد والمحسوبية وإساءة استخدام الوظيفة العامة وكلها من إفرازات الفصل الحديث بين المصلحة الشخصية والصالح المهنى، كلها مغوية بسبب استحالتها من الناحية الأخلاقية، فإذا نظرنا عن كثب إلى "ساربانيز – أوكسلى: *Sarbanes- Oxley*"(*) الذى يستدل به دائما كنموذج للتشريع الحديث لحماية الأفراد والمؤسسات من الغش والاحتيال، سنجد أنه يعانى من المشكلة الأساسية لكل صور الاختيار الأخلاقى. القانون يتطلب التنظيم والانضباط الذاتى باعتبارها ضمانات ضد النشاط التجارى غير السوى، وضد استراتيجيات الكسب غير المشروع؛ كما أن الفحص الدقيق للطبيعة الطوعية للمبدأ الأخلاقى سوف يبين لنا أن الصرح الكلى

(*) "*Sarbanes- Oxley Act of 2002*" تشريع أمريكى صادر عن الكونجرس لحماية حملة الأسهم والجمهور من الأخطاء المحاسبية وعمليات الغش والاحتيال فى الشركات – (المترجم).

للأخلاقيات المهنية، كما يتصوره "ڤيبر" وآخرون، يبدو مستحيلا فى المهن المالية، وهذا يفتح مجالا لجدل جديد بخصوص التنظيم الأخلاقى من خارج المجال المهنى.

وأخيرا، بالرغم من (وربما بسبب) التطور التقنى الكبير فى وسائل التنبؤ والتكهن وإدارة المخاطر فى مجال المال، هناك تهجين لأيديولوچيات النشاط المحاسبى، وهو ما يحدث باضطراد، لدرجة أن الكازينو ومضمار سباق الخيل واليانصيب، وكل مجالات المقامرة عموما، قد أثرت فى عالم الحسابات المالية والعكس بالعكس، وبذلك أربكت مجالات الفرصة والاحتمال والمخاطرة باعتبارها من الملامح الفنية للحياة الإنسانية؛ مثل عمليات التهجين هذه ليست غائبة عن اهتمام الدراسات الحديثة فى مجال سوسيولوچيا المحاسبة نفسها.[17]

المحاسبة وعدم الاستقرار

لم تحظ العلاقة بين الممارسات المحاسبية وعدم استقرار الأسواق المالية بقدر كبير من التحليل أو التطوير، وظنى أن إعادة استخدام أفكار "ڤيبر" الرئيسية يمكن أن يكون مفيدا بدرجة كبيرة فى هذا السياق، هذا إذا كنا متفقين على أن الجسر الرئيسية بين النظريات الاقتصادية والآليات الاقتصادية فى عالم المال الحديث، موجودة فى منطقة عدم الاستقرار؛ كما أن عدم الاستقرار، بحسب مفهوم "نايت – ***Knight***" يظل هو التحدى الكبير أمام كل من المنظرين والممارسين فى مجال المال والمحاسبة، فى النقاش داخل النظم الاقتصادية وبين المنظرين فى أقسام الاقتصاد والمدارس التجارية.

ولتناول أهمية الممارسات المحاسبية فى عالم يسوده لايقين "نايت – ***Knight***"، من المهم أن نعود إلى تحليل "ڤيبر" لأهمية الممارسات المحاسبية الجديدة فى ظهور المؤسسة الرأسمالية الحديثة، كما أن علينا أن نعود، على نحو خاص، إلى فكرته عن "حساب رأس المال"، أحد الكشوف الإبداعية البارزة فى تاريخ الرأسمالية.

هذا التحليل للدور التاريخى لـ حساب رأس المال يجيز لنا أن نعقد صلة مهمة بين "ڤيبر" و"نايت" بخصوص اللايقين. تحليل ڤيبر لـ حساب رأس المال يبين لنا أنه بدون جهاز محاسبى ابتكارى يمكن من حساب رأس المال، يمكن أن يكون هناك زيادة فى ثروة – *Wealth* أحد الفاعلين دون أن يكون هناك ربح – *Profit*. هنا اقتباس من "ڤيبر"[18] عن فكرة الربح:

> هناك شكل من المحاسبة المالية غريب على الأسلوب المنطقى فى جنى الأرباح الاقتصادية وهو "حساب رأس المال". حساب رأس المال هو تقييم وتحقق من فرص الربح ونجاح النشاط الذى يستهدفه بواسطة عملية تقييم لجميع أصول المؤسسة (بضائع وأموال) فى بداية أى مخاطرة أو مضاربة لتحقيق أرباح، ومقارنة ذلك بتقييم مماثل للأصول التى مازالت موجودة أو تم الحصول عليها حديثا، فى نهاية العملية؛ فى حالة مؤسسة ربحية تعمل باستمرار، يتم الإجراء نفسه عن فترة محاسبية.

هذه الملاحظة تؤدى بـ "ڤيبر"[19] إلى أن يقول "إن المشروع أو المبادرة الاقتصادية [*Unternehmen*] عمل مستقل بذاته قادر على التوجه إلى حساب رأس المال"، بل إنه يلاحظ علاوة على ذلك، فى جزء آخر مهم[20]، أنه فى اقتصاد يعتمد على السوق "كل شكل من أشكال الحساب المنطقى، وبخاصة حساب رأس المال، إنما هو موجه نحو توقعات بخصوص الأسعار وتغيرها"، وأن هذا الشكل من الحساب يعتمد اعتمادا أساسيا على القيد المزدوج فى إمساك الدفاتر. هنا يكون "ڤيبر" قد حدد بالفعل الفكرة الأولية وراء المنجز الكامل لـ "ماكينزى – *Mackenzie*" و"كالون – *Callon*" عن الأداء الاقتصادى، بالرغم من نقاشهما لهذه الرؤية الثاقبة وتنقيحها بعد ذلك.

ومع ذلك، كما سبق أن ألمحت، لم يول "ڤيبر" اهتماما كبيرا للمخاطرة، وكان كل اهتمامه باللايقين منصبا على اللايقين اللاهوتي الخلاصي – ***Soteriological Uncertainity*** – لدى المؤمن الكالڤني البروتستانتي؛ وهنا تكمن الأهمية الاجتماعية لعمل "نايت" الكلاسيكي عن "المخاطرة وعدم الاستقرار[21] – ***Risk and Uncertainity***"؛ فمقال حديث لاقتصادي وممارس مالي بارز، بمثابة تذكرة قوية بأننا كلنا سوف نفشل في تفسير الأزمة المالية الحالية، إلى أن نواجه ملاحظات "نايت" الموجعة عن عدم الاستقرار التي تصل إلى أن "الربح ينتج عن عدم القابلية للتنبؤ المتأصلة في الأشياء، عن حقيقة قاسية مجردة بأن نتائج النشاط الإنساني لا يمكن توقعها أو الاحتياط لها مسبقا، وبقدر استحالة وعدم وجود أي معنى لحساب احتمالاتها".[22]

أما "وليم إتش. جانواي – ***William H. Janeway***"[23] فيجادل بقوة أن أي قدر من المناورة في النماذج والاستراتيجيات الحالية لإدارة المخاطر أو التنبؤ باتجاهها لن يحل مشكلة عدم الاستقرار بحسب مفهوم "نايت"، ويذكرنا بأنه (المقصود نايت) كان يعي تماما أن مشكلة عدم الاستقرار كانت من نتاج كون الاقتصاد عملية تطلعية النظرة، وأنه "ليس نظاما هندسيا" بتعبير "پول ديڤيدسن – ***Paul Davidson***"[24]؛ كما لابد من أن نلاحظ أيضا أن "نايت" كان أول مفكر مهم يدرك أن عدم الاستقرار كان أهم الجوانب التي يجد فيها تحقيق الربح نجاحه أو فشله، أكثر مما هو في المنهجية الرصينة لرجل الأعمال بالمفهوم الڤيبري.

في مقال لها شديد الذكاء، ضمن مجلد قام بتحريره "چيه ستان ميتكالف – ***J. Stan Metcalf***" و"وي كانتنر – ***Uwe Cantner***"[25]، تضع "ماريا بروور – ***Maria Brouwer***" أفكار "ڤيبر" و"شومبيتر" و"نايت" عن دور المشروع التجاري في التنمية الاقتصادية جنبا إلى جنب، وفي عرضها لكل من التجاور والاختلافات بين

أولئك المفكرين المهمين الثلاثة، تبين الفرق بين متعهد المشروع عند "ڤيبر"، والمبتكر عند "شومبيتر"، والرأسمالى المالى المخاطر عند "نايت"، وهو الوحيد الذى يختار من بين أفكار ابتكارية بديلة فى مواجهة اللايقين. وهكذا تستطيع "برو وار – *Brouwer*" أن تبين الصلة المباشرة بين الربح وعدم الاستقرار، وألمعية رؤية "نايت" النافذة عن أن المال هو الذى يصنع الفارق الأهم فى تحديد الابتكارات التى ستجد طريقها إلى السوق، وكيف أن قدرة الممول الرأسمالى على القيام بالمخاطرة على ابتكارات بعينها، تتوقف على القدرة على مواجهة عدم الاستقرار، أكثر مما هى على إدارة المخاطرة. الربح هو مكافأة مواجهة عدم الاستقرار، وليس على إدارة المخاطرة أو حتى أقل من ذلك، كما فى تحليل "ڤيبر" للممارسة المنهجية للعمل التجارى.

ما لا تفطن إليه "بروwار – *Brouwer*" هو أننا إذا عدنا إلى أفكار "ڤيبر" عن مركزية حساب رأس المال فى تحقيق الربح، فى مقابل الصورة التى يرسمها لرجل الأعمال البيوريتانى الرصين، سنجد أنه (ڤيبر) لم يفهم العلاقة بين القيمة المتداولة والقيمة المستقبلية للموجودات؛ وبهذا المعنى، كان "ڤيبر" يرى أن المحاسبة كانت أداة لإدارة التوقعات. أما الذى أربك كثيرا من المحللين بعد ذلك، وأنا أحدهم، فهو ميلنا للخلط بين الثقة الكاريزمية لـ"كالڤن" نفسه (فى يقينه عن نعمة الله وبالتالى فى تسليمه بأن تنظيم الحياة برمتها مرجعه فضل الله فى الأعالى، خارج حدود حياة رهبانية) والصورة الجانبية الأكثر نظامية ومنهجية وعقلانية للبيورتيانيين من أتباعه.[26] اليقين الباطنى والشعور العقلانى بالاصطفاء، كلها من مواصفات "كالڤن"، وهى ما يتم إعادة تأطيره وتنظيمه، وهى اليوم مفتاح من يقومون بالبيع القصير و"الدببة" – المضاربون على الهبوط، ممن ليس لديهم وسائل لإدارة المخاطر يعتمدون عليها..

إذن، متى يترك ذلك تناولا جديدا للعلاقة بين المحاسبة وعدم الاستقرار والسوق المالية؟ إن لم يكن الجهاز الكلى للتنبؤات المالية المرشد الأخير نحو تحقيق

الربح، فى وجه عدم الاستقرار (أو الرهان بناء على الإحساس الشخصى وتوقيت الهبوط فى حالة من يقومون بالبيع القصير)، فقد يكون لزاما علينا العودة للنظر فى ابتكارات الجانب المحاسبى للأسواق المالية باعتبارها الوسائل الرئيسية التى أصبحت الآن الدليل لاستغلال عدم الاستقرار، وهذه الإمكانية يتم تناولها فى الدراسات الحديثة لأداء پروتوكولات المحاسبة الجديدة.

حدسى الخاص (الذى لابد من أن يتطور) هو أن الروح التى تبعث الحياة فى كبار اللاعبين من ذوى الكاريزما فى السوق المالية لا توجد بعد فى مجموعة لم تكتشف بعد من قواعد البيانات أو الشاشات أو الأدوات أو النماذج، التى لا يتسنى للاعبين الأصغر الوصول إليها. أولئك، بالأحرى، لاعبون ممن لديهم استراتيچية مختلفة للتكهن، لقراءة العلامات والاتجاهات والتدفقات والنماذج والتحولات فى الأسواق، أكثر مما لدى من هم أقل استعدادا للمراهنة على عدم الاستقرار وتوقيتات هبوط الأسواق. مصدر هذه الثقة فى التكهن قد توجد – وهذا حدس عملى وليس افتراضا كاملا – فى قدرة بعض اللاعبين على ربط الابتكارات فى المحاسبة المالية بالمناطق الرمادية فى المسئولية المالية، وهو حدس مازال فى حاجة إلى المزيد من الاستكشاف والنقاش فى المستقبل.

وهناك سؤال آخر لابد من طرحه بشأن ما يمكن أن نتصوره باعتباره الروح (المعتقد السائد أو المبدأ الأخلاقى) التى تدعم أولئك "الدببة"؛ وهنا أنتقل إلى العمل الحديث لـ"چاكسون ليرز – *Jackson Lears*"[27]، عن التوتر التاريخى بين ثقافة الحظ وثقافة التحكم، فى التاريخ الأمريكى. فى هذا العمل الممتاز، يوثق "ليرز" الصلات الداخلية العميقة بين الدين والتجارة ووقت الفراغ فى الحياة الأمريكية، بالإضافة إلى المصادر التاريخية العديدة لهذا التوتر؛ ويرى أن مضاربى وتجار اليوم يمثلون ذلك التوق، الذى مازال قويا، بين الأمريكيين إلى الفوز غير المستحق،

والمقامرة المحظوظة التى تبعث الحيوية والطاقة فى أجزاء من الاقتصاد الأمريكى، ويجادل بأن تلك الروح جزء من الإيمان العميق بالنعمة والفضل من الله، خارج كل المسعى الإنسانى، الذى مازال يحرك الكثير من الأمريكيين.

جوانب كثيرة من جدل "ليرز" جديرة بالإعجاب، وليس أقلها قراءته لـ "موس – ***Mauss***" و"فيبر"، إلا أننى أقترح، برغم ذلك، تعديلا مهما فى طرحه. أعتقد أن المسيطرين على عالم المال، وبخاصة أولئك الذين لديهم ثقة فى قدراتهم على أن يواتيهم الحظ فى توقيتات البيع القصير، لا يتصرفون بالفعل اعتمادا على إيمانهم بأن توازن تدابير الحظ تدابير أنظمة التحكم والسيطرة، فهم يؤمنون بقدرتهم على توجيه ما يأتى به الحظ للفوز فى سباق تسيطر عليه ثقافات التحكم والسيطرة. كل أدوات المخاطرة التى تميز الأسواق المالية اليوم (وأهمها المشتقات الحديثة مثل تلك التى تتم بشكل غير مشروع ودون تنظيم من أى غرفة مقاصة)، هى "وسائل" يمكن أن تباع وتشترى من قبل أى شخص لديه الموارد ليفعل ذلك، إلا أن بيعها القصير (على المكشوف) يتطلب ثقة كبيرة فى مجال عدم الاستقرار بمفهوم "نايت"، حيث لا توجد أدوات سواء من أجل الاقتداء بنموذج أو التنبؤ بتوقيت الاتجاه للهبوط. هذه الثقة، أيا كانت مصادرها، هى "النعمة" التى يتصور أقوى "الدببة" أنهم يمتلكونها.

ليس من الواضح على الإطلاق، وبأى معنى بسيط، أن هذا الضرب من الاعتقاد الذى يسمح للشخص بأن يشحن ماكينة المخاطرة بروح الحظ بين كبار "دببة" اليوم، أمر له علاقة بالدين أو الثقافة أو الطبقة. هؤلاء الأفراد قادمون من خلفيات دينية وثقافية وقومية مختلفة، ولا توجد بينهم، حتى، قيم مشتركة (لاحظ الفرق بين "سوروس – ***Soros***" و"پولسون – ***Paulson***" على سبيل المثال). وعليه فلا معنى لاستنساخ إجابة "فيبر"، وتحديد شكل من الروح الدينية ملمحا مميزا لمواقف أولئك الفاعلين، ويظل تحديد معالم مبدأ النعمة الأخلاقى هذا تحديا

إثنوجرافيا مهما. هذا المبدأ هو الذى يتخذ لدى أولئك اللاعبين شكل القدرة على توجيه عدم الاستقرار لترويض آلة المخاطرة.

وهنا لابد من الرد على أحد الاعتراضات المحتملة على ما أطرحه: إن أسلوب تناولى للمبدأ الأخلاقى الذى يبعث الحيوية فى آلة الرأسمالية المالية اليوم، يعتبر "الدببة" – المضاربين على الهبوط – ومن يتصرفون على نحو معاكس والباعة بالأسلوب القصير (على المكشوف)، يعتبرهم اللاعبين النموذجيين فى هذا السياق. ألا يضع ذلك اللاعبين الذين هم خارج السرب فى المركز من سوسيولوجيا المال؟[28] هل يمكن أن يكون من انفصلوا عن الكتلة الرئيسية نماذج اجتماعية دالة على العملية؟ إجابتى المبدئية هى أنه فى لحظة تاريخية ما، عندما يكون استغلال المخاطرة لتعظيم الربح هو الملمح الرئيسي للعبة الحاكمة، فإن أولئك المستعدين للرهان ضد الأغلبية أفضل تمثيلا للروح العامة، من أولئك المخلصين تماما للحكمة العامة عن النمو والصعود والتحسنات العلمانية والتصحيح الذاتى اللانهائى، فى سوق تقترب أكثر فأكثر من الكفاءة التامة. اللاعبون الأكثر كشفا عن الروح التأسيسية ليسوا أولئك الذين يرغبون فى "ترويض واستئناس الحظ"، وإنما أولئك الذين يرغبون فى استخدامه لإذكاء الشكل الآخر من المخاطرة.

"موس" ومشكلة رد الهبة

هذه القراءة المستفيضة لروح الرأسمالية التى تحولت اليوم إلى رأسمالية مالية، كانت بدايتها بعض التأملات لأفكار "موس"، والآن أعود إلى تلك التأملات. كانت فكرة "موس" الرئيسية – التى لم يكن المقصود بها مجرد تفسير منطق الهبات فى الاقتصادات القديمة والبدائية فحسب، وإنما كذلك روح العقد فى المجتمعات الحديثة – هى أن الالتزام بالرد كان ما يذكيه هو روح الهبة(*) التى كانت بدورها نتيجة

لانضفار المعطى (الواهب) والهبة والمتلقى فى روح الشىء، وبحسب تحليل "موس" فإن شكلا من أشكال هذا المنطق يمكن أن نجده فى "پولينيزيا – **Polynesia**"، والشكل الآخر – الأكثر تنافسية وسياسة وجسارة – يمكن أن نجده فى "طقوس البوتلاتش[*] – **potlatch ceremonies**" فى الشمال الغربى الأمريكى، كما حللها "بواس – **Boas**" على نحو جيد. تحليل "البوتلاتش" فى الشمال الأمريكى يرى فيها شكلا متوسطا بين الروح التبادلية الجمعية فى اقتصاد الهبة والروح الفردانية المنفعية المجردة فى الاقتصاد التعاقدى الحديث، ومن هنا كان توجه "البوتلاتش" للتمحور حول أفكار الشرف والضمان التى لم تكن ملحوظة بشكل كاف فى اقتصاديات الهبة فى "پولينيزيا". اللاعبون من ذوى المكانة الرفيعة فى "البوتلاتش" كانوا على استعداد لتبديد أو إحراق أو التنازل عن كميات كبيرة من الممتلكات (مثل الثياب والأطعمة والأوانى النحاسية)، فى محاولة لجعل الهبة المتبادلة عملية صعبة ولخلق حالة مؤقتة من الشعور بالضآلة فى نفوس متلقى هباتهم السخية. روح "البوتلاتش" هى روح الرهان المدمر والهبة الفادحة، وبلغة المقامرة هى رهان على "كل شىء". توقع الرد فى "البوتلاتش" مبنى على حركة لولبية هابطة من الهبات المفرطة، وهى ضرب من الدمار المتبادل المؤكد بمرور الوقت، يربط بين كل المشاركين فى اللعبة.

هذا النوع من العطاء المتسم بالصراع، هو أيضا جزء من روح من يقومون بالبيع القصير، الذين يراهنون على حجم وتوقيت عمليات الهبوط الكبيرة فى السوق؛ وبينما أمثال هؤلاء يواجهون عادة انتقادات كثيرة لأنهم يراهنون على الفشل فى مؤسسات وأسواق بعينها، وربما فى اقتصادات قومية، فإنهم كذلك يحظون بكثير من الثناء والتقدير للجهد الذى يحدد المقدرات الضعيفة والمؤسسات المغالى فى تنميتها أمام الجمهور. أمثال هؤلاء ممن يقومون بالبيع القصير يقومون كذلك بمراهنات كبيرة

(*) انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

مبنية على سلسلة من نوبات الهبوط، فرصتهم فى عائدات كبيرة منها تعتمد على الرهان على حركة لولبية هابطة.

هناك إذن طريقة بسيطة للخروج من أفكار "موس" عن "البوتلاتش" إلى أصحاب النهج المعاكس والمتعاملين بالبيع القصير: اللاعبون فى البوتلاتش التقليدى فى الشمال الغربى الأمريكى أمثلة كلاسيكية على استعداد لتحمل مخاطر عالية من أجل عائدات عالية، ومثل نظراؤهم من المتخصصين فى البيع القصير. الفارق هو أن اللاعبين فى سوق المال اليوم بإمكانهم الإفادة من عمل "نايت – ***Knight***" ويستخدمون فهمهم للنعمة (فيما يتعلق بعدم الاستقرار) لتحريك وتنشيط تلاعباتهم فى الأسواق الثانوية ووسائل المخاطرة بها؛ كما أنهم يعتمدون كذلك على كونهم مستفيدين من قوة الوسائل التى يستخدمونها لضمان عائدات لا تتناسب مع الكميات التى يراهنون على البدء بها. المعرض للخطر فى عالم صناديق المضاربات اليوم – وكما أشار "موس – ***Mauss***" بالضبط فى حالة "البوتلاتش" – هو الطبيعة المترابطة للشرف والضمان.

الشبح فى الآلة.

يبقى أن نفسر عنوان هذا الفصل من الكتاب. إن أى محاولة جادة للنظر فى الانقطاعات أو التحولات أو الابتكارات المهمة (مثل عمليات القيد المزدوج فى إمساك الدفاتر، أو الرهن العقارى الأولى أو مقايضات التخلف عن الضمان، من بين إجراءات أخرى)، أى محاولة للنظر فى ذلك ستقدم لنا دليلا على الافتراض المستمد من "ڤيبر" مباشرة بأن "روح الرأسمالية" يمكن أن توجد دون أى تعبير مؤسسى أو فنى أو تنظيمى واضح عنها، وعلى العكس من ذلك، أن الأشكال العملية من الرأسمالية يمكن تحديدها مع غياب "روح الرأسمالية" كما وصفها "ڤيبر".[29] هذا

الخط من التفكير يوحى بأن عددا كبيرا من أدوات السوق اليوم (بحسب مفهوم "كالون – *Callon*") يمكن أن تكون مفرطة فى منهجيتها وانتظامها (مقدرة كميا ومراقبة وخارجية وموضوعية...إلخ)، بينما قد تكون روح من يقومون بإدارتها جشعة أو مغامرة أو شديدة الحماسة أو رابطة الجأش أو كاريزمية أو متطرفة أو خرقاء، على النحو الذى كان "ڤيبر" يرى أنه بالضبط ليس روح الرأسمالية الحديثة. بعبارة أخرى، إذا كانت "الروح" و"النظام" تتغيران مع الوقت، ولكن غالبا دون علاقة لكليهما بالآخر، فإن عالم المال اليوم لابد أن يكون لحظة انفصال قصوى (أو طوقا) بين القيادات من ذوى الكاريزمية المفرطة والوسائل المفرطة فى منهجيتها وانتظامها. هناك بالطبع توافقات ومؤتلفات أخرى أكثر بساطة، ولكن استكشاف أى منها يتطلب الاعتراف بتلك الفجوة بين "الشبح" و"الآلة"، وكلاهما يمكن أن يتغير نسبيا وعلى نحو مستقل عن الآخر، إلا أنهما معا يحددان طبيعة النظام باعتباره كلا تجريبيا مركبا فى أى مكان/ زمان معين.

هذا الافتراض، يفتح الباب بمعنى من المعانى أمام توتر داخلى فى ذلك النمط من الدراسات العلمية والتكنولوچية التى تشكلت إلى حد كبير بواسطة "لاتور – *Latour*" و"كالون – *Callon*"، وتطورت إلى الشكل العام لـ "نظرية الشبكة الفاعلة – *Actor Network Theory*" – *ANT* – (انظر الفصل الثالث عشر للمزيد). هذه النظرية القوية نفسها،(*) تحتوى على دافعين متناقضين. أحدهما، صاغه

(*) نظرية الشبكة الفاعلة – *Active Network Theory (ANT)*: نظرية اجتماعية تم تطويرها على يد "برونو لاتور" و"مايكل كالون" و"چون لو" فى ثمانينيات القرن الماضى، وهى لا تهتم فقط بالعنصر البشرى، مثل غيرها من النظريات الاجتماعية، وإنما تهتم كذلك بالأشياء – ***objects*** والمنظمات – ***organizations***، ويتم الإشارة إليها كلها بـ "عناصر فاعلة – ***actants-actors***. وبحسب هذه النظرية فإن "الاجتماعى" و"التكنولوچى" يشكلان "كلا" واحدا متكاملا. (المترجم).

بذكاء شديد "لاتور – ***Latour***"[30]، فى كتابه عن الدور الديناميكى لعمليات الحشد أو التجميع – ***assemblages*** – فى تكوين ما هو اجتماعى – ***The Social*** – ؛ والثانى يرِد فى الكثير من كتابات "كالون" المهمة عن طبيعة وسوسيولوچيا الوسائل.[31] وإذا كان علينا أن نبحث بجدية تلك العملية المعقدة التى تنبثق من خلالها الأسس المنطقية العارضة والطارئة وغير المتوقعة والمرتبطة بتجميعات معينة، فإن هذه العملية لابد من أن تتضمن قدرا من الطابع الاجتماعى – ***habitus*** – ، أو المزاج العام – ***disposition***، أو المبدأ الأخلاقى – ***ethic***، أو الروح، التى تبعث الحيوية فى الجوانب الاجتماعية القائمة وتدعمها. هكذا، بالضبط، أرى روح "الدب" عندما تدخل آلات (أدوات) السوق المالية. فى غياب مثل هذا الطرح، فإن عالم الوسائل – الذى صوره على نحو ممتاز كل من "كالون" وزملائه ومحاوريه – قد يبدو جهازا ذاتى الحركة لا يحتاج إلى منشط من خارجه، أو شكلا ساكنا من ذلك النوع الذى يحثنا "لاتور" على ألا نفترض أنه يشكل ما هو اجتماعى – ***the social*** – مسبقا. بهذا الطرح الذى أقدمه وهو أن الأسلوب "الڤيبرى" الذى أنتهجه فى تناول روح الرأسمالية وربما يمكننا من أن نعلل كيف أن التجميع – ***assemblage*** – بحسب مفهوم "لاتور" يذكى وينشط الجهاز بمفهوم "كالون"؛ بهذا الطرح، ربما لا يكون كل ما أفعله أكثر من استعادة فكرة طرأت لىّ لأول مرة (وإن فى شكل ساذج) عندما كنت أكتب مقدمة كتابى "الحياة الاجتماعية للأشياء – ***The Social Life of Things***".[32]

هوامش الفصل الثانى عشر

(1) J. Derrida, "Given Time: I. Counterfeit Money, P. Kamuf, trans., Chicago: University of Chicago Press, 1994.

(2) M. Callon, ed., "The Laws of Markets", Malden: Blackwell, 1998;

"An Essay on The Growing Contribution of Economic Markets to the Proliferation of the Social", Theory Culture and Society, 2007, 24 (7-8), 139- 63;

M. Callon, Y. Millo, and F. Muniesa, eds., "Market Devices", Malden: Blackwell, 2007;

M. Callon and F. Muniesa, "Economic Markets as Calculative Collective Devices", Reseaux, 2003, 21 (122), 189- 233;

وانظر كذلك:

D. Beunza and D. Stark, "Tools of the Trade: The Socio-Technology of Arbitrage in a Wallstreet Trading Room", Industrial and Corporate Change, 2004, 13 (2), 369- 401;

D. Mackenzie, F. Muniesa and L. Siu, eds., "Do Economist Make Markets? On The Performativity of Economics", Princeton: Princeton University Press, 2007.

(3) انظر كذلك:

J.A. Schumpeter, "Capitalism, Socialism, and Democracy", New York: Harper Perennial, 2008 (1942), and A.O. Hirshman, "The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism", Princeton: Princeton University Press, 1977.

(4) M. Weber, "The Sociology of Religion", J.P. Grossein, ed. and trans., with an introduction by Jean- Claude Passeron, Paris: Gallimard, 1996.

(5 M. Weber, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", T. Parsons, trans., New York: Charles Scribner's Sons, 1958, 53.

(6) المصدر السابق (٨- ٧٥)

(7) M. Weber, "General Economic History" New Brunswick: Transaction, 1981 (1923).

(8) انظر: ***Callon, Mackenzie, Stark*** وغيرهم من الزملاء والمتعاونين معهم.

(9) F.H. Knight, "Risk, Uncertainity and Profit", Boston: Houghton Mifflin Co., 2009 (1921).

(10) أحد الاستثناءات المهمة ورقة ***Daniel Beunza*** و ***Raghu Garud*** بعنوان: ***Calculators, Learnings or Frame Markets? The Intermediate Role of Securities Analysts",***

وذلك في: ***M. Cullion , Y. Millo and F. Muniesa, eds. "Market Devices., Malden, Ma: Blackwell, 2007.***

(11) انظر:

W.D. Cohan, "House of Cards: A Tale of Hubris and Wretched Excess on Wall Street", New York: Anchor Books, 2010;

M. Lewis, "In Nature's Casino," New York Times, 2007;

C.R. Morris, "The Two Trillion Meltdown: Easy Money, High Rollers, and The Great Credit Crash, New York: Public Affairs, 2009;

A.R. Sorkin, "Too Big to Fail: The Inside Story of How Wall Street and Washington Fought to Save The Financial System- and Themselves", New York: Viking 2009; and

D. Wessel, "In Fed We Trust: Ben Bernanke's War on The Great Panic", New York: Crown Business, 2009.

(12) يعود الفضل لابنى "***Alok Appadurai***" الذى يوضح فى هذا السياق أن التوقيت ليس وحده ما يميز بين من يقومون بالبيع على المكشوف (البيع القصير) ومن يقومون بالبيع طويل المدى. البيع طويل المدى أكثر تدريجية وتراكمية، حيث يدرك من يقومون بذلك أن سرعة الهبوط أكبر من سرعة الصعود. المجموعتان كلتاهما (من يقومون بالبيع القصير أو الطويل) لابد من أن تقوما بمراعاة التوقيت، إلا أن خشية باعة الأجل القصير أكبر، حيث إنهم يراهنون على الهبوط الحاد؛ وهذا أيضا يميز الفريقين المتعارضين عن معظم من يقومون بحماية استثماراتهم بعدم اتخاذ موقف محدد، لموازنة التوقعات المتضاربة بخصوص توقيت الهبوط.

(13) للاطلاع على توثيق جيد، انظر:

C. Zaloom, "Out of The Pits: Traders and Technology from Chicago to London: University of Chicago Press, 2006.

ينتمى هذا الكتاب إلى مجموعة مهمة من الدراسات الحديثة التى تتضمن الأعمال التالية:

- *Keith Hart, "The Memory Bank: Money in an Unequal World", London: Texero, 2000;*
- *Karen Ho, "Liquidated: An Ethnography of Wall Street", Durham: Duke University Press, 2009;*
- *Edward Lipuma and Benjamin Lee, "Financial Derivatives and The Globalization of Risk", Durham: Duke University Press, 2004,*
- *Bill Maurer, "Repressed Futures: Financial Derivatives' Theological Unconscious", 2002, Economy and Society, 31 (1), 15- 36.*

(14) M. Callon, "The Laws of Markets", Malden: Blackwell, 1998; M. Callon, Y. Millo, and F. Muniesa, eds., Market Devices, Malden Blackwell, 2007.

(15) D. Beunza and R. Garud, "Calculators, Lemmings or Frame-Makers? The Intermediary Role of Securities Analysts," in Callon, et., Market Devices.

(16) A. Preda, "Where do Analysts Came From?" in Callon et al., Market Devices.

(17) P. Miller, L. Kurunmaki and T. O'Leary, "Accounting, Hybrids and Management of Risk, "Accounting, Organizations and Society, 2008, 33 (7-8), 942- 67.

(18) M. Weber, "Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology," G. Roth and C.Wittich, eds. Berkeley: University of California Press, 1978, 91.

(19) Ibid., 92.

(20) Ibid., 92.

(21) Knight, "Risk, Uncertainity and Profit".

(22) Knight, quoted in W. H. Janeway, "Risk versus Uncertainity: Frank Knight's Facts of Economic Life," retrieved from SSRC: ssrc.org. 2006.

(23) Janeway, "Risk versus Uncertainity".

(24) P. Davidson, "Post Kenesian Macroeconomic Theory: A Foundation For

Successful Economic Politics for The Twenty-First Century," Chltenham: Edward Elgar, 1994.

(25) M. Brouwer, "Weber, Schumpeter and Knight on Entrepreneurship and Economic Development", in J.S. Metcalfe and U. Cantner, eds., "Change, Transformation and Development", Heidelberg: Physical Verlag, 2003.

(26) أود التنبيه هنا إلى أننى أفدت كثيرا من المناقشات العديدة مع "بنچامين لى – *Benjamin Lee*" المدير المساعد فى: *Cultures of Finance Group of New York University*، التى فتحت عينى على أهمية الفصل بين "كالفن" الواثق صاحب الشخصية الكاريزمية وأتباعه من المنهجين البيورتيان.

(27) J. Lears, "Something for Nothing: Luck in America", New York: Viking, 2003.

(28) أعتقد أن "النمط النموذجى" لمن يقوم بالمخاطرة المالية اليوم لابد أن يكون مركبا من أشكال عدة من اللاعبين، كما أؤكد فى هذا الفصل صورة البائع على المكشوف (*Short Seller*) أو، بمعنى عام، المضارب على الهبوط (*the bear*). الآخرون قد يضمون "تاجر العقارات" و"المضارب" وغيرها. كما أود أن أشير فى هذا السياق إلى أن العمل القادم لـ "روبرت ڤوزنتزر – *Robert Wosnitzer*" عن بزوغ وأهمية تجارة العقارات فى أوائل السبعينيات، هذا العمل يعد بإلقاء الضوء على هذا النمط الاجتماعى المركب.

(29) انظر:

Knight, "Risk, Uncertainity and Profit"

وبخاصة الفصل (٢)، ولابد أن أشير هنا إلى سبب عدم تناولى العمل المهم لكل من "لوك بولتانسكى – *Luc Boltanski*" و"إيڤ كيابللو – *Eve Chiapello*": *(The New Spirit of Capitalism), London, Verso, 2007* وهو كذلك مدين بالكثير لـ "ڤيبر". لا أتناوله هنا مباشرة، حيث إنه يركز على الإدارة أكثر مما هو على الجانب المالى، كما أنه ليس مهتما بمشكلات الأدوات أو الآليات. إشكاليتى، بهذا المعنى – تشترك مع "كالون" و"لاتور" أكثر مما هى مع "بولتانسكى"، رغم تقديرى الشديد لسعيه لاستعادة أساليب "ڤيبر" إلى عالم الاقتصاد المعاصر.

(30) Latour, "Reassembling the Social".

(31) انظر: *Callon et al., "Market Devices".*

(32) هذا المقال الذى كتبته فى ١٩٨٦، هو الفصل الأول من هذا الكتاب الذى بين يديك.

الفصل الثالث عشر

الحياة الاجتماعية للتصميم

تصميم الحياة اليومية

معظم الناس العاديين لا يكتشفون أو يتعاملون مع عوالمهم الاجتماعية باعتبارها مخططة أو مصممة بشكل عمدى، وإنما يتعاملون معها باعتبارها حقيقة مقررة، خارجية بالنسبة لهم، محددة نسبيا، محايدة بدرجة كبيرة فيما يتعلق بأفضلياتهم أو رغباتهم. الواقع، على الرغم من ذلك، أن النظام اليومى ينتجه فاعلون اجتماعيون يفضلون الامتثال لقواعد معينة، ويفون بالتزامات معينة، ويواجهون توقعات معينة، ويقومون بأفعال اجتماعية مختلفة ومدروسة ومتداولة؛ وهناك آخرون بالطبع يختارون تحدى هذه التوقعات أو انتهاكها، إلا أن ذلك طرف من دهاء الحياة الاجتماعية.

علماء الاجتماع ينظرون إلى هذه الأنشطة بطرق مختلفة، كلها مثيرة للاهتمام. بعضهم، وبخاصة علماء الأنثروبولوچيا، يؤكدون عادة قوة الثقافة والفهم المحلى لعالم يجد الناس فيه أنفسهم أطفالا صغارا، سرعان ما تصبح آراؤه وأهواؤه التى يتخذونها جزءا من الحياة الاجتماعية نفسها. الآخرون، الأكثر ميلا إلى الجوانب الاجتماعية، يؤكدون أهمية الأدوار والمرتبة الاجتماعية والتفاعلات والقواعد المؤسسية، التى يتم تعلمها بالمثل فى سياق ما يسمى عادة بالتنشئة الاجتماعية؛ وبالنسبة لبعض كبار المفكرين مثل "إميل دوركايم – *Emile Durkheim*" فإن "الله – *God*" مجرد مسمى آخر لقوة المجتمع الأخلاقية، التى يعتبرها ويتعامل معها الأفراد باعتبارها عظيمة ومجردة ولا يرقى إليها الشك، وهو ما يتصورونه "المقدس" فى الكون. آخرون مثل

"تشارلز كولى – **Charles Cooley**" و"چورچ هيربرت ميـد – **George Herbert Mead**" و"إيرفنج جوفمان – **Erving Goffman**" كانوا أكثر واقعية ليروا أن الذات والمجتمع باعتبارهما متداخلين فى عمليـة تبادليـة مـن الأخـذ والعطـاء، تعمـل فيهـا الأفعال وردود الأفعال كمرآة مولدة، تعلم الأفراد السلوك وتنتج النظام الاجتماعـى فى صوره المؤسـسية؛ مفكـرون آخـرون أكثـر خطـرا مثـل "نيتـشه – **Nietzsche**"، و"ماركس – **Marx**" و"فرويد – **Freud**" يرون فى دراما الحياة الاجتماعيـة العاديـة تجليات آليات أكثر عمقا، مثل الطبقة والنفس والنفوذ؛ بيد أنـه لا أحـد مـنهم صـور بالفعل إنتاج الحياة اليومية باعتباره مسعى يتطلب جهدا وخيـالا، بالإضـافة إلى قـدر غير عادى من الاستثمار الطوعى. علـماء الاجتماع هـؤلاء الـذين يعملـون بأسـلوب الاختيار العقلانى يقتربون من هذا الإدراك، إلا أنهم يعانون من الاعتقاد الجامد بـأن العالم كله سوق، وأن تلك الأفعال العادية التى توطد وتصنع النظام الاجتماعى أشـبه إلى حد بعيد بتلك التى تحكم تعاملات اللاعبين الاقتـصاديين فى الـسوق؛ وهـذا هـو ضيق الأفق "اللاعقلانى" فى نظرية الاختيار "العقلانى".

تشكلت رؤيتى الخاصة لتصميم الأشكال الاجتماعية فى منتصف التسعينيات، عندما كنت أحاول أن أفهم العولمة ووجـدت لزامـا عـلىّ أن أفكـر مليـا فى نقيـضها، وأقصد "المحلى"[1]، وكان أن رأيت آنذاك أن المحلية – **locality** نفسها كانت ابتكـارا أو إبداعا، يتطلب جهدا وخيالا وترو ومثابرة، وأنها كانت – تماما – نقيض حالة خطأ أو غائبة؛ وللإمساك بهذا التبصر كـان أن صـغت عبـارة "إنتـاج المحليـة"[2]، وذلـك للإشارة إلى العمل الإبداعى الذى قام به أشخاص عاديون عبر التاريخ لكى يؤكـدوا أن "اليوم" قريب من "الأمس" مثلما كان بالإمكان صنعه؛ كما قادنى هذا التبصر أيضا إلى إدراك أن "المحلى" بنـاء إنـسانى مـدروس ومقـصود مثلـه مثـل "العـالمى"، وأن الاختلافات هى فى النسبة والقوام ودرجة البقاء والمساهمة، أكثر مما هـى اختلافـات

نوعية؛ أما الأهم فهو أن ذلك كان بداية فهمي أن، حتى، أبسط المجتمعات، تلك التي كانت تبدو الأكثر استقرارا وتقليدية، كانت نتاج جهد دائم على أساس يومي. كانت الحياة العادية في الواقع نتاج جهود لا تهدأ لضمان ألا يكون للتغيرات الكارثية ومعدل التدهور وانعدام الثقة كل ذلك القدر من التأثير الذي يمكن أن تخلفه؛ وعليه، فإن الحياة اليومية، حتى في أبسط المجتمعات، لابد من النظر إليها باعتبارها حصيلة التصميم.

التصميم، من وجهة النظر هذه، هو نشاط متخصص في جزء منه، مقصور على طبقة من الفنيين المهرة، كما ينظر إليه في أفضل الأحوال باعتباره قدرة إنسانية أساسية ومصدرا رئيسيا للنظام الاجتماعي، علما بأن هذا الزعم ليس بعيد الاحتمال كما قد يبدو. في معظم العلوم الاجتماعية، لا يتم تناول النظام الاجتماعي باعتباره منتجا رئيسيا، وإنما باعتباره منتجا فرعيا لأنظمة راسخة في آداب السلوك والقانون والدين، والمنتجات الفرعية لا تعتبر دائما نتائج للتصميم.

إذا غيرنا المنظور، واعتبرنا النظام الاجتماعي منتجا رئيسيا، سيكون من السهل النظر إليه باعتباره أهم نتائج التصميم، وباعتباره قدرة نمارسها جميعا طول الوقت. في بناء حياتنا العملية، في إحكام تعاملاتنا مع آبائنا وأطفالنا وأقراننا، في اختيارنا لأسلوب تصرفنا، وكيف ننفق وكيف نقتصد: في كل ذلك وغيره من المواقف، نحن منخرطون في توزيع واستخدام طاقاتنا ومواردنا وأفكارنا وأجسادنا لكي نحقق نتائج جيدة متسقة مع طموحاتنا، التي قد تتضمن أشياء مادية إلى جانب أهداف اجتماعية، مثل الصداقات القوية والمهن المجزية والتغير الاجتماعي. هذه العمليات المصممة أو المتقصدة هي الخلفية والأرضية الاجتماعية التي تنطلق منها التصميمات الحرفية مثل أجهزة الـ "***iPod***"، والآنية الزجاجية، والمنازل، وأغلفة الكتب، والدمى، والساعات.

التصميم على المدى الطويل

من هذا المنظور يمكن إعادة كتابة التاريخ الإنسانى باعتباره تاريخا للتصميم، فالقصة الإثنوجرافية للمجتمعات الصغيرة قبل نشأة الدول، هى بالأساس قصة الاستيطان (الاستقرار فى مكان) والصيد والالتقاط والزواج والتكاثر، وهى عمليات كانت تتم كلها مع المراعاة التامة للعلاقة بين البيئة الطبيعية والتكنولوچيا والمناخ والأولويات الاجتماعية. قصة مجتمعات ما قبل نشأة الدولة ليست بالقطع مسألة بقاء ساذج على قيد الحياة (البقاء لا يمكن أن يكون عملية بسيطة خالية من التفكير)، ولكنها كذلك قصة الأشكال المتداخلة والمعقدة: من صناعة الأدوات، والفن الجسدى، والإبداع الطقوسى، والحكى، وصناعة الأساطير، وكل ما يمكن أن نحسدهم عليه اليوم. صحيح أن مجتمعات ما قبل نشأة الدولة لم تكن كلها ناجحة، وأن الكثير منها كان فريسة للأمراض والصراعات الداخلية أو الكوارث البيئية الهائلة، إلا أن ذلك ليس سببا يجعلنا ننظر بإزدراء أو استهانة لذلك الكم الواسع من الحلول التصميمية التى أوجدتها تلك المجتمعات المتخلفة تكنولوچيًا على امتداد التاريخ الإنسانى؛ كما أن مجتمعات الدول الباكرة التى سبقت التوسع الإمبراطورى الأوروبى – سواء فى أمريكا اللاتينية أو أفريقيا أو آسيا أو العالم الإسلامى – كانت بمثابة مراكز تصميمات ثمينة لكثير من الأشياء العادية أو غير المألوفة: روزنامة المايا، أثواب الحرير الصينى، الخط العربى، الأنظمة الرياضية والفلسفية فى جنوب آسيا، النظم الپاسيفيكية فى التجارة والتبادلات وغيرها.

كما يمكن أن نجد أمثلة أخرى كثيرة فى السجل الأنثروپولوچى، تثبت كلها أن البشر قبل الرأسمالية الصناعية بوقت طويل قاموا بتصميم أشياء كثيرة تنتمى إلى العالمين السوسيولوچى والكوزمولوچى شديدة التعقيد، وأنهم أنجزوا ذلك مع حساسية شديدة فيما يتعلق بالتوازن المتغير باستمرار، بين المواطن والبيئة

والتكنولوجيا والأشكال الاجتماعية؛ وشأن كل التصميمات، لم تكن التصميمات الاجتماعية لهذه المجتمعات قبل الصناعية مثالية أو تامة أو ثابتة. كانت أحيانا تؤدى إلى نتائج سلبية، أو آثار بيئية مزعجة، أو إلى صور مختلفة من الصراع واستغلال النوع، ومؤسسات ظلم واضطهاد، بما فى ذلك أعمال السخرة والعبودية وإساءة المعاملة والاستغلال، إلا أن ذلك كله يبقى طرفا من قصة الحياة الاجتماعية الإنسانية.

مع العلامات الأولى للثورات الصناعية فى الغرب، وما ارتبط بها من مغامرات البحارة والتجار والمحاربين الغربيين بحثا عن الثروة والنفوذ عبر الكرة الأرضية، بدأ فصل جديد فى تاريخ التصميم الاجتماعى؛ فصل تدشن فيه الآلات الحديثة بما لها من قدرة على تسريع وتيرة التصنيع والتجارة والنقل، علاقة جديدة بين التصميم والطراز والسوق. هذا التغير، بما له من تواريخ إضافية كثيرة، ليس كله ناتجا عن التغيرات الداخلية للعالم الأطلنطى، كما أنها ليست المصدر الوحيد له. هذا التغير اكتسب سرعة وزخما فى القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، التى شهدت الأنظمة العالمية الكبرى الشاملة التى عرفها تاريخ الإنسانية، والتى أمدتها بالطاقة المتطلبات التى لا تتوقف للرأسمالية الصناعية. كثير من التكنولوجيات الواسعة المتعلقة بإنتاج وتوزيع واستهلاك السلع على مستوى عالمى، كانت مرتبطة برغبة إنسانية فى مذاقات ونكهات جديدة (السكر، الفلفل، التبغ، الشاى،..وهذه مجرد أمثلة)، والبحث عن وسائل أرخص لإشباع حاجات أساسية، مثل المنسوجات فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر. هذه الفترة، من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر كانت بداية ظهور الطراز – *fashion* فى صورته المعاصرة، وكذلك "التصميم" بمعناه الشائع.

وعندما يصبح التصميم والطراز قوى شبه مستقلة عن بعضها تقريبا، قوية الارتباط بحركة رأس المال والنمو السريع للتكنولوجيات الخاصة بالتصنيع، فلابد من أن يتبع ذلك اتساع كبير فى عالم السلع، وربما تكون بداية صحيحة أن نتحدث عن

"نشأة المستهلك" وسيادة السلع فى أوروبا اعتبارا من القرن السابع عشر تقريبا. على مدى القرون الأربعة الأخيرة تقريبا، كان تصميم الأشكال الاجتماعية ينمو تدريجيا بمعزل عن عالم التصميم المهنى، حيث كان الأخير يصبح أكثر ارتباطا بالأسواق والمال والتجارة بينما كان تصميم الأشكال الاجتماعية، فعليا، هو عالم الحكام ورجال الإدارة والجيوش.

الأمر الوثيق الصلة بهذا الإطار، هو أن هذه الفترة شهدت الظهور التدريجى للتصميم والطراز والتجارة كقوى ذات حياة خاصة بها، وهذا فى حد ذاته تغير يؤدى إلى طمس حقيقة أن البشر العاديين يواصلون دورهم باعتبارهم مصممين للأشكال الاجتماعية، وبخاصة تلك الأشكال التى تعيِّن وتعيد إنتاج اليومى. هذه الفترة أيضا، هى تقريبا مرحلة الرأسمالية الصناعية التى يمكن أن نلاحظ فيها فجوة مزدوجة: أولا، فجوة بين التصميم المهنى والتصميم العادى للحياة اليومية، ثانيا (وهذا موضوع جزء لاحق من هذا الفصل) فجوة آخذة فى الاتساع بين التصميم، باعتباره مقصورا على عالم السلع التى يتم تسويقها، والتخطيط، وهو نشاط مرتبط بالمدن والدول والإمبراطوريات.

الأشياء باعتبارها قوى فاعلة

تقدم لنا العلاقة بين الأشياء زاوية مختلفة للتوتر بين الزى والطراز والتغير السريع من ناحية، وبين الثروة القديمة والمكانة ونزعة المحافظة فى أسلوب الحياة من ناحية أخرى؛ وهى علاقة مليئة بالتناقضات. فى القلب من هذا التوتر، تكمن رؤيتنا العامة للعلاقة بين الأشياء المحيطة بنا وتلك التى نقوم بتصميمها، أما صقل وتهذيب هذه الرؤية العامة فيتطلبان فهما أكثر عمقا لقواعد وأصول الأشياء، وهو الموضوع الذى سأعود إليه.

قد يكون من المفيد أن نتذكر الجدال الواسع الذى عرضنا له فى الفصل الأول عن العلاقة بين الأشياء والقيم والمعرفة (الذى كان قد تم صياغته فى ١٩٨٦). هذا الجدل ساعد فى إعادة تشكيل أفكار أساسية فى التحليل الثقافى للحياة المادية؛ ومن بينها الافتراضات التالية، التى تم استيعابها فى رؤيتنا العامة. الأولى، هى فكرة صعوبة تصنيف الأشياء، وعلى سبيل المثال، لكونها هبات أكثر مما هى سلع لأنها دائمة التغير؛ وكانت الفكرة الثانية أن صفة تغير الشكل هذه كانت ثقافية واجتماعية فى ذات الوقت، فهى ثقافية عندما نرى أن للأشياء تاريخا وحياة ومسارا، وهى اجتماعية بقدر ما هذه التواريخ والحياة والمسارات نفسها نتاج تحولات طويلة المدى فى أنظمة القيمة. أما الفكرة الثالثة، والتى ربما تكون الأكثر جاذبية، فهى أن الأشياء ليس لها خط سير معين فحسب، وإنما مقاصد ومشروعات ودوافع مستقلة عن من يتداولونها.

الآن، وبعد انقضاء خمسة وعشرين عاما على صقل وتهذيب هذه الملاحظات والإفادة منها فى كثير من الاتجاهات والمجالات، مازالت هناك حاجة إلى المزيد من الجهد، ورغم ما قد يبدو من أننا قد تعاملنا مع التغيرات المختلفة فى هذا السياق، مازالت تواجهنا تغيرات فى المجالات الخاصة بالتكنولوچيا والمخالطة الاجتماعية والإعلام، التى يبدو أنها تتحدى فهمنا العام السابق للمادية. هناك تغيرات محتملة مختلفة الأشكال والألوان: توسطات دون مسافات، ذاكرات دون زمن، استنساخات دون أصول، مخالطة اجتماعية بديلة تفوق تصوراتنا السابقة؛ يضاف إلى ذلك أن أفكار الثمانينيات والتسعينيات الكبرى، التى تجمعت كلها كيفما اتفق تحت عنوان "مابعد الحداثة – *postmodernism*"، تبدو هى نفسها وقد أصبحت اجتهادات إنسانية قديمة، لا تستطيع احتواء فوضى الأشياء القادمة. هكذا، يبدو الوقت مناسبا للعودة إلى مسألة المادية – *materiality* – وذلك لبدء خط فكرى جديد يقودنا من الحياة الاجتماعية للأشياء، إلى قضايا الطراز والتصميم والتخطيط وكلها ذات صلة بها. لم

يكن لأى من هذه الموضوعات مكان فى اهتماماتى الفكرية السابقة، كما أن أحدها – وهو "الزى" تحديدا – دخل مجال اهتمامى فيما يتعلق بموضوع الاستهلاك الذى تناولته جزئيا فى كتابى: "***Modernity at Large***" السابق ذكره.

عودة إلى الحياة الاجتماعية للأشياء. النقطة التى أبدأ منها هنا هى جدلية "برونو لاتور – ***Bruno Latour***" التى تطورت على مدى العقد الماضى تقريبا، والتى ترقى إلى أن تكون نقدا قاسيا للعلم الاجتماعى، يسفهه ويلعنه، وذلك استنادا إلى قراءات سابقة لأرشيف علم الاجتماع والأنثروبولوچيا. النقد ببساطة: إذا كانت الأشياء المحيطة بنا، وعلى نحو خاص الأشياء الميكانيكية، تبدو وكأن لها غائيات – ***entelechies*** خاصة بها (الأبواب الدوارة وقطارات الأنفاق على سبيل المثال)، أفلا يمكن القول إن العلم الاجتماعى يرتكب خطيئة كبيرة بحذف العوامل غير البشرية وإسقاطها من اعتباره، وهى ما يطلق عليها "لاتور": **الكتل الغائبة** – ***the missing masses***؟[3] وإذا كان خلط النشاط الاجتماعى الإنسانى بالأنشطة الاجتماعية الأخرى كان سهوا غير مقصود، فماذا علينا أن نفعل؟ الإجابة الضافية المشتركة التى قدمها "لاتور" و"مايكل كالون"، كانت إعلانهما وتقديمهما نموذجا لما أطلقا عليه "**نظرية الشبكة الفاعلة** – ***Actor Network Theory (ANT)***"، ادعاؤهما الرئيسى بأنها الفكرة الثانية الأهم فى العلم الاجتماعى.

سأعرض هنا بعض الأفكار عن عدم ارتياحى لتوزع الجوانب الاجتماعية للأشياء بحسب نظرية "لاتور". بداية ليس لدى اعتراض على ذلك الجزء من "**نظرية الشبكة الفاعلة**" الذى يتداخل مع حجج من "چيل ديلوز – ***Gilles Deleuze***" و"فليكس جوتارى – ***Felix Guattari***"[4] ويوسع أفق الحياة الاجتماعية للأشياء ويسعى لتطوير فكرة أن الأشياء من حولنا تُحمِّلنا أعباء ليست مجرد أنشطة اجتماعية بما يعكس رغبتنا فيها، إلا أن **نظرية الشبكة الفاعلة** تتقاضى "ضريبة" باهظة عن الأفكار

السابقة للمخالطة الاجتماعية لكى تبسط فكرة المخالطة على عالم الأشياء. هذه "الضريبة" هى: مثل كل أشكال البندول، ثبتت نظرية الشبكة الفاعلة نفسها عند الطرف الآخر من البندول، وبهذا الاستغراق مع قوة الجهاز، أفرغت حساب المخالطة الاجتماعية لديها من كل الأشياء التى تجعل من المخالطة الاجتماعية البشرية شيئا آسرا فى المقام الأول. هذه العناصر التى تم حجبها أو إخفاؤها تتضمن: الكرب الأخلاقى، الحماسة غير العقلانية، تنبؤات التحقق الذاتى (أو الفاشل منها)، النفاق، التظاهر بالعزوف عن الشىء مع شدة الرغبة فيه وذلك عند العجز عن الوصول إليه، ارتفاع أفق التوقعات، الرغبات التى لا قاع لها، الانفتاح الانتقائى للدعاية... وهذه مجرد أمثلة. بعبارة أخرى، تكلفة بسط وتوسيع فكرة المخالطة الاجتماعية على هذا النحو لتغطى عالم الأشياء، كان لابد من أن تتطلب صورة محدودة منها (من المخالطة) مجردة من تلك الأشياء، تجعل المخالطة الاجتماعية جديرة بالدراسة. بعض هذه الانتقادات وجهها نقاد آخرون لنظرية الشبكة الفاعلة.

الموقع الرئيسى الذى يتم فيه حجب أو إخفاء العنصر البشرى (الإنسانى) تحديدا – أو البشرى الإنسانى المميز – فى نظرية الشبكة الفاعلة نجده فى اعتمادها على فكرة "الشبكة" التى انتشرت الآن من العلوم الفيزيائية والبيولوجية، إلى الأنثروبولوجيا، والاقتصاد، وعلم الأوبئة (*epidemiology*)، والجغرافيا وغيرها من العلوم الاجتماعية على مدى الخمسين عاما الأخيرة تقريبا؛ وما من شك فى أن الشبكة كان لها آثار إيجابية كثيرة على علم اجتماعى كان ينحو لأن يكون متعدد العناصر على عدة مستويات، من الأفراد إلى الدول، على أن هذه الفائدة لم تكن بلا ثمن، وهى، اعتبار العُقَد التى تتلاقى فيها خيوط الشبكة (أى شبكة) نقاطا سلبية نسبيا فى عملية النقل والتوصيل. هذه الفكرة لها آثارها الإشكالية التى تجعلنا مهيئين لتجاهل احتمال أن تكون مادية العُقَد هى التى تحدد نشاطها.

المشكلة الأولية بالنسبة لصور قوة الشيء والشبكة والجهاز، ليست فى أنها تنحو إلى فقد روح الأشياء على الرغم من قصدها أن تعيد تقوية الشيء وتنشيطه، المشكلة هى أنها ليس لها سيطرة حقيقية على المشكلة الأعمق للأشياء، وهى قدرتها على إنتاج سياقات؛ كما أن مشكلة السياق هى أحد الثقوب السوداء فى العلم الاجتماعى الحالى، وهو الذى يفتح الباب أمام إمكانيات جديدة للتفكير بشأن عمليات التصميم من وجهة نظر اجتماعية وثقافية. هذا الجدل بخصوص السياق هو ما سوف أتناوله الآن.

المدركات والسياقات

ربما يكون علينا أن نبدأ بتصحيف عبارة "چون دن – *John Donne*" الشهيرة: لايمكن اعتبار أى من المدركات جزيرة مغلقة على نفسها؛ إلا أن الأمر يتطلب، بداية، قدرا من التوضيح والتعريف بالمفاهيم. "المدركات" (ما ندركه بالحواس) ليست "أشياء"؛ المدركات أشياء مصممة، أو قل إنها "الأشياء كما أوجدها البشر فى فلك أو مدار الحياة الاجتماعية"؛ وهكذا يمكن أن نقول إن بعض الأشجار مدركات، بينما غيرها مجرد أشياء؛ وعندما نتذكر الفيلسوف "چورچ بيركلى – *George Berkeley*"، الذى كتب عن سقوط الأشجار دون أن يسمعها أحد، يمكن أن نقول إن مثل هذه الأشجار الساقطة، خارج النظرة البشرية المحدقة – ***gaze*** – ، هى مجرد أشياء. ولكن أشجارا أخرى – مدركات الاحتطاب والرسم والحلم والتعليم والتشذيب – هى فى الواقع مدركات، بالمعنى المزدوج فى كونها "مدركات اهتمام إنسانى"، و"مدركات فى وسط اجتماعى ما".

بفهم هذا الفارق، لن يكون من الصعب إدراك أن الأشياء نتيجة ارتباطها الطويل ببرامج وسياقات إنسانية، نادرا ما توجد أو تظهر بمعزل عنها؛ وهنا هى مثل

الكلمات التى تظهر فى سياق لـه منطـق. سـبب ذلـك أن التـصميم أساسـا معنـى بالأصـناف والمجموعـات والمتواليـات. التـصميم لـيس معنيـا بمـدركات منفـصلة عن بعضها.

وقبل أن أتناول هذه الملاحظة على نحو تفصيلى، لابد من الإشـارة إلى أن أكـبر خطأ فى الفكر الخاص بالتصميم، هو تصور المصمم أنه يتناول بعمله نمطا واحدا مـن الأشياء: ساعة، مبنى، قميصا، لعبة إلكترونية على شاشة الفيـديو... مـثلا، وهـو مـا يمكن أن نصفه بأنه "وهم التفرد أو الخصوصية" الناجم عن المبالغة والتأكيد المفـرط – الخطأ – على فكرة أن المصمم فنان. لا يعنى ذلك بـالطبع أن لـيس ثمـة صـلة بـين التصميم والفن، فالتصميم بالأحرى يتوسـط وينـسق العلاقـة بـين الفـن والهندسـة والسوق، وهى العلاقة التى يؤكد فيها الفن الخصوصية والتفرد، بينما تؤكـد الهندسـة والسوق التكرار والتسليع. النقلة هنا سـتكون مـن تـصميم صـنف مـن الأشـياء إلى تصميم نموذج واحد "متفرد" من هذا الصنف – نموذج ساعة واحدة غير متكرر بين صنف الساعات على سبيل المثال. الخطوة المتطرفة أو القـصوى فى هـذا الـضرب مـن التفكير تحت شعار "الوحيد من نوعه أو صنفه"، هى أنه قد يؤدى إلى الرغبة الشديدة والاهتمام بإنتاج شىء فريد حقا، وليس مجرد ماركة جديـدة، لكـى يـشتريه ويمتلكـه ويستمتع به مستهلك واحد؛ وعند هـذه النقطـة يكـون المـصمم قـد أصـبح متماهيـا تماما مع الفنان ويكون قد فقد ما يربطـه بالتجـارة والهندسـة، وهـى الـسمات المميـزة للتصميم كمهنة.

لو نظرنا حولنا سنجد أن كـل الأشـياء التـى نـدركها بحواسـنا مـصممة وأن التصميم يقتضى منظومات ومتواليات. تأمل شيئا – أى شىء – وحاول أن تنعم النظر فيه بذاته. لعلها عملية ذهنية شـديدة الـصعوبة. الأشـياء، تـستدعى دائـما ارتباطـات بأشياء أخرى عاجلا أو آجلا. القميص سوف يستدعى رباط عنق، رباط العنق سوف

يستدعى ياقة، الياقة سوف تستدعى عَظْمَة الرقبة... وهكذا. ابدأ حتى من موقع آخر، تأمل شأن القمر، وهو موضوع كثير من الشعر والموسيقى والتعليقات الإنسانية، فهل بالإمكان التفكير بالقمر دون التفكير عاجلا أو آجلا بالنجوم؟ وهل بالإمكان أن يظل الكون كله بعيدا عن الفكر بعد أن تدخل النجوم الصورة؟ بل انظر إلى شيء آخر مألوف وعادى أكثر من غيره، ولكنه من نتاج تدخل بشرى، مثل السكر أو الصلب. هذه الأشياء "الخرساء" التى هى كتل مادية، تأتى أيضا بروابطها وتداعياتها وتعاقباتها وقراباتها ونسبها.

عند هذه النقطة يمكن أن يكون هناك اعتراض بأننى أعيد اختراع "فرويد – *Freud*"، وأقول إن لكل الأشياء والمدركات تداعيات وترابطات، وعندما تكون هذه التداعيات والترابطات حرة فهى أيضا إنتاج إنسانى اعتباطى لا علاقة له بما تريده الأشياء أو بكيفية بحثها عن معنى. الحقيقة أن فكرة "فرويد" كانت أن ما كان يبدو تداعيا حرا للمريض على الأريكة كان هو مفتاح الأنماط والإشارات والمكبوتات الكامنة فى اللاشعور. المصفوفات والتتابعات، الوحدات الأساسية للمدركات باعتبارها أشياء مصممة، والتى هى من إنتاج التداعيات – مثل القوالب اللغوية – كلها اعتباطية ويمكن التنبؤ بها فى الوقت نفسه، وهو ما يعنى أنها ثقافية وتقليدية؛ ومثلما هو الأمر بالنسبة للغة، فإن واجبنا هو أن نكتشف كيف تترابط هذه المصفوفات فى مصفوفات ومنظومات أكبر. ورغم أن هذه المصفوفات تقليدية، فهى ليست مجرد نتاج خيال أو نزوة فرد، ولا تزيد فى ذلك عن أى عبارة فى اللغة الإنجليزية.

كما أننى لا أقدم هنا خلطة پروستية(*) جديدة، عندما كان الكاتب يذكرنا مع "مادلينية" (الكعكة الصغيرة المحلاة) بأن الأشياء يمكن أن تستدعى لحظات ومراحل ومسيرات حياتية كاملة من خلالها خواصها الحسية. ما أهمل "پروست"

(*) نسبة إلى الكاتب الفرنسى مارسيل پروست. (المترجم)

فعله كان أن يلاحظ أن هذه الحقيقة الحسية مدينة بوجودها بدرجة ما، للـولاء الأول للأشياء، هو الولاء لصنفها، أى لأشياء أخرى؛ ومع تضاعف ما يمكن أن أطلق عليه "ذكريات الأشياء"، فإن دورها كمنافذ للمزيد من الذكريات المجردة يسهم فى ذلـك أيضا. نحن لا نعود مباشرة بالمثل من الاستجابة لكعكة صغيرة إلى أول لحظة تذوقناها فيها، بل إننا نعود بالأحرى عبر سلسلة من التداعيات المادية أكثـر غموضـا، تتكـاثر مثل الفطر فى مشاعر الحنين أو الفقد أو الحزن التى تثيرها أحيانا ذكريات الأشياء.

وحيث إن التصميم، بالتأكيد، جزء من الثقافة (باعتباره شكلا من نظـام محلى تاريخى توليدى لإنتاج أفعال ذات مغزى وصيغ اجتماعية واضـحة) ينبغـى أن نحـذر الوقوع فى أخطاء العلم الاجتماعى القديمة، بأن نجعل التناظر اللغـوى ميكانيكيـا أو حرفيا على نحو مفرط. كان علماء الأنثروبولوچيا من ذوى التوجه اللغوى، قد أثبتوا، منذ السبعينيات، أن اللغة والثقافة (الكلمات والمعانى) لا تعملان بشكل متطابق، وأن نقطة التلاقى أو الاتصال الحقيقية بين اللغة والثقافة ربما لاتوجد فى القواميس (ولا فى التطابق بين الكلمات والمعانى)، وإنما فى الأساليب التى تشير بها الكلمات إلى الأشـياء أو تدل عليها بها، وهى إشارات ودلالات لا يمكن استنتاجها مـن معانيهـا فقـط[5]؛ ومنذ ذلك الحين يحاول علماء الأنثروبولوچيا النظر إلى اللغة كدليل جزئى غير منـتظم على قيام النظم الثقافيـة بحـشد المعنـى والتـأثير والـسلوك، أكثـر مـن نظـرهم إليهـا باعتبارها نموذجا للثقافة. هذه النظرة الجديدة للغـة مـن قِبَـلِ علـماء الأنثروبولوچيـا أدت إلى توافق شبه مـستقر عـلى أن المعنـى يكمـن بدرجـة أقـل فى معـانى ودلالات الألفاظ (القواميس)، وبدرجة أكبر فى الجوانب العملية (التى من المفترض أن تتحقق على نحو عملى بواسطة قول أو عمل شىء ما على نحو معين).

إلى هذه الدرجة، تجد العلاقة بين الأشـياء صـدى واسـعا لهـا فى فكـرة أن لهـا (للأشياء) قواعد علمية مثلها فى ذلك مثل الكلمات؛ ولكـن تـرى عـن أى نـوع مـن

القواعد نتكلم؟ وما الصلة بينها وبين معانى الأشياء الفردية؟ كيف يميز الناس، فى لحظة تاريخية معينة سياقات متسقة للأشياء وأنساقا ذات معنى، من غيرها من الهراء الذى لا معنى له؟ بدايات الإجابة عن هذه الأسئلة توجد فى إدراكنا أن تقصى قواعد هذا المجال يقتضى ما هو أكثر من البحث عن أصغر وحدة يمكن أن نجدها – على خلاف الفيزياء مثلا، حيث أثبتت ثورة الكم أن قوانين الطبيعة جاءت بالفعل بناء على تفاعل الجزئيات والعناصر الدقيقة أو متناهية الصغر. عالم النانوتكنولوچى اليوم، يقوم على هذه الاستراتيچية؛ وبالمثل فإن "كلود ليڤى شتراوس – **Claude Levi-Strauss**" فى الفكر الاجتماعى (وهو يبنى على أفكار عالم اللغة "فردينان دو سوسير – **Ferdinand de Sausseur**")، يجادل فيما يتعلق بأهمية أصغر الوحدات (المورفيم أو الوحدة الصرفية)، التى تصنع علاقتها (من خلال التغاير والتعارض.. إلخ) أساس تلك التمايزات التى يمكن أن تمتد إلى تغايرات أكبر (الليل والنهار، الأبيض والأسود، الخير والشر... إلخ). كانت تلك هى العبقرية الأساسية للبنيوية الأوروبية. هذه "النمنمة" الشكلية، أو التناول التجزيئى ظل مسيطرا لفترة فى الأنثروبولوچيا والنقد الأدبى، ولكنه تعرض تدريجيا لهجوم شديد، أولا لأنه يواجه صعوبات مع التغير والتاريخ، وثانيا لأنه يجنح إلى تجاهل التباينات الكثيرة الواسعة التى لم تكن تعارضات بالمعنى البنيوى. الأمر الأهم، أن تضاؤل الثقة فى البنيوية كمنهج جاء نتيجة للاهتمام المتزايد بالسياق بين علماء اجتماع اللغة ونقاد الأدب وغيرهم (وبعضهم بنيويون)؛ وما إن وافقنا على أن جميع العناصر اللغوية تتطلب سياقا لتحريكها تصبح البنيوية معكوسة ومقلوبة. "المعنى مقيد بالسياق، بينما السياق طليق"، بحسب عبارة مأثورة لـ "چوناثان كلر – **Jonathan Culler**". معنى ذلك أنه حتى بالنسبة للقوالب اللغوية، وبخاصة تلك التى "تضغط" المعنى على نحو ما يفعل الشعر، نجد أن التفسير يتطلب توسيع السياق وليس اختزاله فى عناصر أصغر.

هكذا، بتطبيق ذلك على الأشياء (المعرفة بأنها أشياء مصممة) لابد من أن نسأل كيف تتطلب الأشياء أن يكون لها سياقات، لكى يستمتع بها الناس أو يشترونها أو يستخدمونها أو يفهمونها. فى معظم فترات التاريخ الإنسانى، كانت هذه السياقات بطيئة نسبيا فى تغيرها، وعليه كان بناؤها وفهمها واضحا ومباشرا إلى حد ما. انظر مثلا أحد السياقات التى تمت دراساتها جيدا، عالم ميلانيزيا، حيث المستوى المنخفض من التكنولوچيا، والذى، إلى عهد قريب، لم يمر سوى بتغيرات جوهرية ضئيلة فى تكنولوچيات البقاء والتكاثر والاتصال. فى هذا العالم، كان هناك كثير من الحركة التجارية بعيدة المدى فى ريش الطيور، والتى كان لها دور كبير فى الحياة الفنية والسياسية لمجتمعات صغيرة منعزلة. كان الريش سلعة ترفية ولكن الأمر انتهى به ليصبح أنماطا وأشكالا للتجميل والاستخدام الشخصى فى مواقع محلية عشائرية معينة. كان السياق فى هذه الحالة مستقرا ومقروءا نسبيا، سواء بالنسبة للناس فى تلك المجتمعات، أو لمن يقومون الآن بدراسته.

مع انهيار عالم التدابير الاقتصادية، وبعد أن أصبحت العلاقة بين مجموعات الأشياء ومجموعات الناس غير محكومة بالقانون أو الرأى العام، أصبح للزى والتصميم دور كبير كعناصر ضرورية للحياة الاجتماعية. التصميم والطراز فى هذا العالم المتغير يصبحان البنية الأساسية التى من خلالها وضع الأشياء فى سياقات مستقرة نسبيا؛ وهذه نقطة بالغة الأهمية لأنها تجعلنا ندرك أن الأشياء (الأشياء المصممة بموجب تعريفها) تتطلب سياقات لا يمكن أن تكون مستمدة أو مشتقة مسبقا من أى خاصية متأصلة فى الأشياء.

فى عالم كهذا، تتعدد سياقات وأطر الأشياء، فرابطة عنق من ماركة معينة قد تقتضى قميصا، وقد تقتضى قماشا من نوع معين لتفصيل بذلة، أو قبعة، أو حذاء، وهذا مجرد مثال. سيارة چاجوار فارهة قد تتطلب منزلا باذخا على قمة جبل كما يظهر فى

بعض الإعلانات. سيارة فاخرة يمكن أيضا أن تكون عنصرا فى مشهد مغامرة أو رحلة أو صراع. التصميم هو الذى يجعل من لا محدودية السياقات والأطر شيئا محددا ومعبرا ومغويا.

هنا إذن إجابة عن كيفية احتياج الأشياء لأطر وسياقات (وبالتالى تلتمس لها معنى). الأشياء تفعل ذلك من خلال العمل المنظم والانتقائى للتصميم، الذى يختصر نطاق الاحتمالات والإمكانيات ويجعل احتمالا معينا من بينها يبدو جديرا بالثقة ومفهوما. بعبارة أخرى، علم قواعد الأشياء، على خلاف علم قواعد اللغة، طارئ ومرتجل ويتم تصميمه وإعادة تصميمه على نحو مستمر.

فى عالم التصميم والطراز (وهو ملازم تقريبا لعالم ما بعد انهيار مجتمعات الترشيد الإنفاقى فى أنحاء كثيرة من العالم بعد القرن السابع عشر)، يمكن أن تسعى الأشياء إلى مصاحبة أشياء أخرى على نحو جزافى وغير محدود نسبيا؛ وربما نجد ذلك بشكل أكثر دقة فى السنوات الثلاثين الأخيرة، فيما يمكن أن نطلق عليه عصر إنسانية التصميم. ما أعنيه بذلك - بحسب فكرة أننا نعيش فى عالم لا تناقض أو تعارض حادا فيه بين الأشياء والبشر، وإنما هم مختلفون على نحو واسع - هو أن مركبات الترافق أو المصاحبة التى يمكن أن تجد الأشياء المصممة نفسها فيها، أصبحت مفتوحة إلى ما لا نهاية. كما أن التصميم يبرز إلى حيز الوجود لكى يضبط هذا التنوع اللامحدود، ويأتى به إلى عالم الممكن - والمعقول. التصميم موجود لكى يروض الترتيبات اللانهائية التى قد تجد الأشياء طريقها إليها، ولكى يضبط خيال الطراز، وهو القوة الشديدة التى يواجهها التصميم؛ وهنا إذن فكرة جديرة بالتأمل: "التصميم يوجد، لا لكى يكون فى خدمة الطراز، وإنما لكى يحد من لانهائيته".

القضية هى مساءلة الفكرة الدارجة عن أن التصميم، باعتباره ممارسة اجتماعية يضاعف الاحتمالات المادية، فهو نتيجة تعزيزه بواسطة الطراز فى عالم الصناعة وعالم

مابعد الصناعة أصبح يعتبر منتجا لتوافقات وتآلفات من سياقات وأطر غير محدودة تجد الأشياء نفسها فيها.

هذه النظرة تقربنا من المنطق الذى يربط بين التصميم والسياق، أكثر منها إلى الفكرة التقليدية عن أن كل ما يؤديه التصميم هو أنه يضيف الأسلوب الفنى إلى شهوة التغيير التى يتميز بها الطراز، وأن دوره هذا نتيجة لتبعيته للطراز. لاشك أن التصميم ينطوى على خيال، ولكن الخيال هنا مصدر للنظام وليس مجرد خيال يكون مجرد مصدر لإمكانيات جديدة لتوافقات وتآلفات بين الأشياء؛ ولكى نفهم النظام وراء التصميم، لابد من أن نعود إلى الأساليب التى يتناول بها المصممون الأشياء على نحو نموذجى.

السياق باعتباره شيئا (مدركا)

جادلت بأن المصممين يرون دائما أن عليهم القيام بتصميم شىء فريد - واستثنائى أحيانا-: مبنى، قميص، مدينة، عقار، واجهة مبنى، داخلية مبنى...إلخ. الواقع أن المصممين - صناع الأشياء المصممة - يقومون بتصميم أطر وسياقات تباع لاحقا باعتبارها أشياء قائمة بذاتها؛ ولكى نرى كيف يقوم المصممون ببناء السياقات والأطر، دعنا نتفحص عن كثب مجالا يبدو من النظرة الأولى أنه معنى بالسياق، وذلك هو مجال التصميم الداخلى. التصميم الداخلى مجال مثير للاهتمام لأنه يشير إلى سياق ضمنى - المنزل أو البيت - والذى هو بالفعل شىء مصمم؛ وعليه، فالداخل - ***the interior*** - شىء مصمم بمعنيين. أولا: هو الجزء الداخلى من شىء آخر، وثانيا: هو نفسه شىء، رغم أنه شىء فريد لكونه شيئا وسياقا فى ذات الوقت؛ وباعتباره سياقا فهو يحتوى أشياء أخرى: الإضاءة، الأسطح المطلية والمنقوشة، الطرز، الأثاث، وأشكالا مختلفة من المرافق والأدوات. وعند هيكله أو "قشرته" الخارجية - المقصود

البيت – يلتقى التصميم الداخلى بمجال آخر، هو الطراز المعمارى. هذا الهيكل (أو قل القوقعة أو الصدفة) هى شيء بالنسبة للمعماريين، حيث إنها الشيء الذى يجرون عليه مقاصدهم التصميمية، أما بالنسبة لمصممى الأجزاء الداخلية فهو بمثابة "وعاء" أو سياق لأشياء أخرى.

الواقع أننى أريد أن أقول إن هذه الهوية المزدوجة تتعلق بكل أشكال التصميم، ليس بالمنطق المتدرج الحرفى للعلب الصينية أو الدمى الروسية التى تحتوى كل منها غيرها، وإنما بمعنى أقل حرفية، وهو أن كل الأشياء، هى فى ذات الوقت أشياء مصممة وسياقات (أو سياقات وأُطر جزئية) لأشياء أخرى. الصعوبة فى قلب التصميم هى كيفية الموازنة بين وجهين لهوية أى شيء مصمم، وإن كان لىّ أن أفترض أمرا بهذا الشأن، فإننى أرى أن كبار المصممين يعرفون كيف يمزجون ويوازنون هذين الجانبين فى أى شيء.

المعرفة الواضحة التى تشكل الأساس النظرى لتعليم التصميم، تميل إلى التركيز على خواص الشيء فى ذاته: المصباح الكهربائى، زجاجة النبيذ، الساعة، الغرفة، المنزل، المجمع السكنى المسور،... وحتى المدينة. المجالات الأصغر تركز على أنواع مختلفة من الأشياء، مثل الشعار، نوع الحرف الطباعى، الصورة، الشاشة، الإشارة، أو أى أشياء رقمية أخرى؛ إلا أن السياق فى جميع الأحوال يتجه إلى أن يكون فى لاوعى تعليم التصميم، ونادرا ما تتم مناقشته بوعى من قبل المصممين أنفسهم؛ هذا أمر طبيعى حيث إن السياق نفسه يبدو فارغا، وكأنه ليس شيئا من أى نوع وإنما مجرد فضاء بين أشياء ليس إلا، وعلى الرغم من ذلك فهو ليس فضاء اعتباطيا. السياق فضاء يولد معانى عندما يفرز علاقات حقيقية وممكنة، وآثارا مقصودة وغير مقصودة بالنسبة للمشاهدين والمستخدمين. ولكن لأن السياقات لايمكن توقعها بالكامل، فإنها تسقط من التفكير الواعى للمصممين.

التحدى الماثل أمام المصممين، هو أن السوق لا تنظم نفسها من خلال مبدأ التجميع، مثلها فى ذلك مثل طرق التصنيع. كلاهما، التصنيع والتجارة يركزان على أصناف مفردة وتكافئان التصميم الفنى الرفيع للشيء المفرد، تاركة ذلك لفئة من صناع الأذواق لمساعدة العملاء فى عمل التركيب الصحيح. وأيا كانت خبرة النصيحة أو المشورة، فإن صناع الأذواق (مثل "مارتا ستيورات – ***Marta Stewart***" أو أى عدد آخر من خبراء الموضة) يسبحون بصعوبة بالغة ضد الشيء المصمم عادة للمنافسة مع صنفه (ساعات ضد ساعات، أقمشة ضد أقمشة). القوة الدافعة البارزة وراء إمبراطورية "مارتا ستيورات"، التى لم يستطع تقليدها سوى قلة، هى فكرة أن عقلا تصميميا واحدا عليه أن يصمم كل الأشياء وكل السياقات، بما فى ذلك السياق الأكبر بين الجميع، موضة أو طراز أخاذ لكل الطبقة المتوسطة فى العالم. التحدى أمام هذا الضرب من الطموح لإنتاج نوع من "الإنسانية المصممة" هو أنه يتطلب كاريزما شخصية هائلة للاستجابة للصنف المنتج، والذى هو فى هذه الحالة الشخص نفسه (أو نفسها).

وعليه، فإننا إذا تفحصنا عن كثب العلاقة ثلاثية المسار بين التصميم والسياق (الإطار) والطراز، يمكن أن نخرج بالاستنتاج التالى: الطراز يوفر القوة التى تحرك القِدْر عن طريق زعزعة السياقات، مثلما يحدد التصميم السياقات بالنسبة للأشياء بتعيين ما يمكن أن ينتسب منها لغيره على نحو معقول ومفهوم وقابل للتعلم. إن سر إمبراطوريات التصميم الكبرى هو أنها اكتشفت كيف تبقى على دورة الإثارة مستمرة لفترات طويلة دون كثير من الاحتكاك فى الماكينة ودون تمكين دوافع الطراز والتصميم من إرباك بعضها البعض. هذا هو المفتاح بالنسبة لأسماء المصممين طويلى العمر: "شانيل – ***Chanel***" و"بيل بلاس – ***Bill Blass***" و"كريستيان ديور – ***Christian Dior***"، وهى مجرد أمثلة ثلاثة على هذه العبقرية.

إلا أن المشكلة بالنسبة للطراز، والتى هى غوايته كذلك، هى أنه قصير الأجل بحكم تعريفه. هو منتج للنسخ والزوال. لكى يحل محله سواه؛ وعليه فإن ملاحظاتى فيما يتعلق بالطراز والتصميم والسياق لايمكن تطبيقها ميكانيكيا على التصميم بشأن التخطيط الاجتماعى – بناء أماكن للسكنى، شوارع، مدن، وغيرها من المنتجات التى هى أدوات الجماعة الاجتماعية على كل المستويات؛ لذلك فإن السؤال الذى أطرحه اليوم: إذا كان الطراز هو الحافز الإبداعى الذى يمارس إزاءه التصميم نظاما إبداعيا فى عالم المنتجات الاستهلاكية، مخلفا بذلك أنماطا جديدة من إنسانية التصميم، فكيف يتحقق ذلك مع المبانى والشوارع والمصاعد والآلات والأنابيب والحدائق والمدن والطرق السريعة، وغيرها من الأدوات المادية للحياة الاجتماعية؟ ما الحافز الذى يمكن أن يعتمد عليه التصميم لجعل حياتنا أكثر صحة وأكثر مساواة وأكثر سلاما، إن لم يكن الطراز مناسبا تماما لذلك؟ لنجيب عن هذا السؤال، علينا أن نستكشف مرة أخرى ما يحدث عندما نستبدل ضرورات المتانة وطول البقاء بمتع قصيرة الأجل، والتى هى مفتاح الاستمرارية الاجتماعية فى التصميم. هكذا نجد أنفسنا أمام موضوع التخطيط.

التخطيط ومستقبل التصميم.

جادلت بداية أن التصميم والطراز يحددان علاقتهما من خلال توتر إبداعى، فبينما يفتح الطراز إمكانية لانهائية أمام ترابطات وتوافقات الأجساد والفضاءات والأشياء، فإن التصميم يضع حدودا لهذه اللانهائية، عندما يقدم نظاما يجعل بعض الترتيبات الممكنة أكثر مصداقية من غيرها. كيف إذن يكون التصميم مختلفا عن التخطيط؟

كما هو الأمر بالنسبة للتصميم، يمكن كذلك أن نقول إن التخطيط قديم قدم الإنسانية، وأنه يجمع بين الحاجة الأولية للتنبؤ والتوقع، والتاريخ الطويل والمتنوع

لطرائق تقنية مثل علم التنجيم والرجم بالغيب (الكهانة) والطقوس الموسمية، مع أشكال أخرى من بعد النظر والحسبان مرتبطة بالارتحال والهجرة وتصميم أماكن الاستقرار وصلات القرابة والمصاهرة بين الجماعات؛ وعلى مستوى مفاهيمى أكثر تجريدا، فإن كل تخطيط يحمل معه سحر جذوره فى الميل العام لليوطوبيات، وإلى الصور الذهنية عن الكمال المستقبلى الموجودة فى كل المجتمعات بما فى ذلك أكثرها بساطة. وبالمثل، فإن التخطيط يمكن النظر إليه باعتباره حلا حديثا للخوف من الكوارث والإزاحة من المكان التى انتابت كل المجتمعات الإنسانية بدرجة ما، وعليه ينبغى ألا تكون نظريتنا مقتضبة للممارسات الإنسانية طويلة المدى، التى ينبثق منها التخطيط.

ولكن على خلاف التصميم، الذى ينشأ أساسا من تفجر التقنيات الصناعية والآلات والأنظمة الاجتماعية، وارتباطها المباشر بنمو واتساع الأسواق العالمية من خلال أنشطة الإمبراطورية ورأس المال، التخطيط، نشأ فى بدايات القرن العشرين تحت رعاية الدولة بالأساس. الصلة الوثيقة بين التخطيط والدولة كانت مادة نقاش ثرى بواسطة "چيمس سكوت – ***James Scott***" فى عمله المهم " ***Seeing Like a State***"[(6)]، كما شارك آخرون بكتابات مهمة فى هذا المنهج من التحليل، بالنظر إلى العلاقة العامة بين الدول والإحصائيات[(7)]، والصلات بين القومية وميلاد وازدهار كثير من مجالات التساؤل الاجتماعى، من الجغرافيا إلى النقد الأدبى. فى هذا السياق، تبرز أهمية العلاقة بين الحكومات الاستعمارية فى آسيا وأفريقيا وظهور مجالات دراسات السكان والتخطيط واقتصاد التنمية، وقد حظى المجال الأخير بالاهتمام الأكبر فى أعقاب الكساد الكبير، والحرب العالمية الثانية، عندما بدأت الولايات المتحدة تعول على دور كبير فى تطبيق المبادئ الاقتصادية الكينزية[(*)] – ***Keynesian***

(*) نسبة إلى العالم الاقتصادى "چون مينارد كينز" (١٨٨٣ – ١٩٤٦) – (المترجم)

لإعادة الإعمار فى أوروبا، ثم بعد ذلك فى العالم الأقل نموا. اليوم تتبنى قطاعات واسعة من دراسات التنمية اقتصاديات التنمية التى تتضمن الاهتمام بالصحة والإدارة الحكومية والبنية الأساسية والتعليم وحل الصراعات، إلى جانب الأمور الاقتصادية الأولية مثل نقل التكنولوچيا والادخار والاستثمار والتجارة. أما بالنسبة للتخطيط كمجال دراسى فلم يستقر على مكان له بعد، إذ تدعيه لنفسها تارة مدارس العمارة والتصميم، وتارة مدارس السياسات العامة والإدارة، وأحيانا أقسام وبرامج الاقتصاديات التطبيقية واقتصاديات التنمية، وذلك لأنه مجال دراسى لم يحقق لنفسه وضعا علميا مستقلا بأفكاره ونصوصه ومناهجه وأساليبه وبياناته وافتراضاته. التخطيط فضاء هجين، وهذا ليس أمرا سيئا، بل لعله فرصة، حيث إن بعض أهم التطورات فى العلوم الطبيعية تحدث عبر مجالات تقليدية، فى مجالات مثل علم المواد والطب الأحيائى – *Biomedicine* والنانوتكنولوچى والبيولوچيا الجزيئية – *Molecular Biology*، التى لا يهمها كثيرا الجمع بين تقاليد وأعراف الفيزياء والكيمياء والبيولوچيا.

الانفصال بين التخطيط والتصميم له بعض المبررات الجيدة، فالتصميم موجه إلى الأشياء والمستهلكين والأسواق، وهو يقوم على مثلث الفن والهندسة والتجارة؛ أما التخطيط فهو معنى بأهداف جماعية وفوائد بعيدة المدى وأطر أوسع من الإنتاج أو الاستهلاك الفردى. التخطيط معنى على نحو أكثر وضوحا بالاستدامة – اجتماعيا وبيئيا فى الوقت نفسه – من التصميم، ولذلك نجد له علاقة تنظيمية بالتصميم، مثلما للتصميم علاقة تنظيمية بالطراز.

الكلمة المفتاح التى تجمع التصميم بالتخطيط بهذا المعنى إذن هى "الاستدامة"، ورغم أنها كلمة ملتبسة لايوجد بديل أفضل لها؛ والشكوك الرئيسية بخصوص الاستدامة مبعثها مصدران: الأول داخلى، يقوم على مفارقة كون

الاستدامة معنية بالمدى البعيد ولكن ليس بالحياة الأبدية، حيث إن الأخيرة من شئون الخالق. الاستدامة إذن تتناول أو خاصة دائما بالتصميمات الاجتماعية التى قد تظل فاعلة لفترة طويلة نسبيا، وهذا يفتح الباب نسبيا لكثير من الجدل حول التكلفة والأولويات وعدم الاستقرار. المصدر الثانى للشك بخصوص الاستدامة هو أنها تخلط أمرين مختلفين، وهما بالتحديد: السوق وعلاقتنا بالطبيعة. المؤمنون بأن السوق منظمة طبيعية لكل العلاقات الإنسانية، وبأنها مصدر سحرى لحلول كاملة لمعظم المشكلات الاجتماعية، يقلقهم أن الاستدامة تدخل قضايا لا علاقة لها بالسوق فى الاختيار الاجتماعى، وبذلك تعرقل ماكينة السوق بدلا من أن تنشطها. صناع السياسة من ذوى التوجهات السوقية يعتقدون أن الحصيلة بعيدة المدى المرغوب فيها، هى على الأرجح النتيجة التراكمية لمحصلات قصيرة المدى مرغوبة، وأن السوق تكون أفضل حالا فيما يتعلق بأى شىء يتضمن موارد نادرة؛ والواقع أن الأسواق تنهار بصورة منتظمة، كما أن قدرتها على تحقيق نتائج اجتماعية مرغوبة، حتى على المدى القصير، باتت غير مؤكدة. من هنا، علينا أن نفكر جيدا فى كيفية عمل التخطيط والاستدامة والتصميم معا، سواء كوسائل من شأنها إصلاح فشل السوق، أو كمصادر لسياسة اجتماعية لا تعول تماما على كفاءة وفعالية بمقياس السعر وحاجة المستهلك.

عندما ندرك أن البشر العاديين لديهم قدرات كبيرة على تخطيط وتصميم مستقبلهم، يمكن أن نجد روابط أكثر قوة بين أفكارنا وقيم ودوافع من نعتقد أننا نخدمهم ونمثلهم. لابد من وضع تصميمات أفضل للتخطيط، ومن تحسين إطار وسياق التخطيط لتصميماتنا الاجتماعية لكى يشترك النشاطان ويتفاعلان لتطوير حلول على المدى القصير والبعيد؛ وفيما يتعلق بالمجالين لابد من أن نعترف بأن الناس العاديين منخرطون فى كل من التخطيط والتصميم كجانب من الجهد الذى يبذلونه

لتحقيق الكرامة والمساواة فى حياتهم، فى مدن مثل "مومباى" (انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب). لايمكن تحقيق أى من هذين الهدفين دون تناول موضوعين، هما موضوعا الفصلين التاليين. فى الفصل الرابع عشر، فى محاولة لإعادة الناس العاديين إلى المركز فى مشروع بناء المستقبل، حيث كان الناس دائما مخططين ومصممين، لابد من بناء نموذج مختلف للبحث العلمى باعتباره نشاطا ديمقراطيا، ليس مقصورا على مجال العلم الراقى وخبراء السياسات وغيرهم من النخب. علينا كذلك أن نعود إلى مشروع الأنثروپولوچيا، الذى يركز إلى الآن، أكثر من اللازم، على البشر باعتبارهم حاملين لقوة التاريخ والعادة والعرف؛ وإذا كان للأنثروپولوچيا أن تقدم إسهاما حقيقيا للأساليب التى يمكن أن ينجح بها الناس كصناع للمستقبل، فلابد من أن يكون المستقبل كواقع ثقافى جانبا من هذه المهمة، لا يقل أهمية. هذا المشروع الأخير، الذى يعتبر، من جوانب عدة، الدافع الأخلاقى الرئيسى وراء هذا الكتاب، هو موضوع الفصل الأخير.

هوامش الفصل الثالث عشر

(1) A. Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimentions of Globalization", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(2) Ibid.

(3) B. Latour, "Where are the Missing Masses? Sociology of a Few Mundane Artifacts", in W. Bijker and J. Law, eds., "Shaping Technology, Building Society: Studies in Sociotechnical Change", Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

(4) J. Deleuze and F. Guattari, "A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia", Minneapolis: Minnesota Press, 1987;

W.J.T. Mitchell, "What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images, Chicago: University of Chicago Press, 2005;

J. Bennet, "Vibrant Matter: A Political Ecology of Things", Durham: Duke University Press, 2010.

(5) M. Silverstein, "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description," in K. Basso and Anthropology", New York: Harper& Row, 1976.

(6) J.C.Scott, "Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed", New Haven: Yale University Press, 1998.

(7) J.Brewer, "The Sinews of Power: War, Money and The English State", 1688-1783, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990;

I. Hacking, "Biopower and the Avalanche of Printed Numbers", Humanities in Society, 1982, 5 (3-4), 279- 95.

الفصل الرابع عشر

البحث باعتباره حقا إنسانيا

يدفع هذا الفصل من الكتاب بضرورة الاعتراف بالبحث حقا ذا طبيعة خاصة، واعتباره مهارة طبيعية وأولية، كما يرى أنه مسمى يطلق على القدرة العامة على القيام بجهود منظمة للتحقق من أشياء نحتاج إلى معرفتها ولكنها مازالت مجهولة بالنسبة لنا؛ كذلك فإننى على يقين من أن المعرفة أكثر قيمة وأسرع زوالا فى الوقت نفسه فى زمن العولمة، وأنها بالغة الأهمية من أجل ممارسة مواطنة واعية؛ وأنا معنى هنا بذلك القطاع من سكان العالم الذى أنهى المرحلة الأولية من التعليم ووصل إلى المرحلة الثانوية أو ما بعدها، لأقول إن أحد الحقوق التى ينبغى أن تطالب بها هذه المجموعة، هو الحق فى البحث – أى الحصول على معرفة استراتيجية – حيث إن ذلك أمر أساسى فى سعيهم إلى مواطنة ديمقراطية. سأحاول إذن استكشاف تحويل حق البحث إلى حق ديمقراطى والعلاقة بين البحث والفعل، مستخدما "پوكار(*) – ***PUKAR***" كمثال.

نحو أفق أوسع فى البحث

ينظر إلى البحث عادة باعتباره هدفا نهائيا ونشاطا تقنيا يمكن تحقيقه بالتدريب والتعليم المدرسى، ونادرا ما ينظر إليه باعتباره مقدرة ذات إمكانيات ديمقراطية مثل

(*) "Partners for Urban Knowledge Action and Research" – PUKAR –
شركاء من أجل المعرفة والفعل والبحث فى المناطق الحضرية

غيره من الحقوق الأساسية. جميع البشر باحثون بمعنى ما، حيث إنهم – جميعا – يتخذون قرارات تتطلب منهم التفكير باستمرار بما يتجاوز حدود آفاقهم المعرفية.

يحدث ذلك بخاصة، فى عالم سريع التغير، حيث تقوم الأسواق والإعلام والارتحال مجتمعة بزعزعة مواقع ومصادر المعرفة الثابتة، وجعل المواطنين العاديين أقل قدرة على الاعتماد على المعرفة المستمدة من المصادر التقليدية أو المعتادة أو المحلية. يضاف إلى ذلك أنه مع اجتياح المؤسسات والقيم الديمقراطية للعالم، أصبحت المعرفة (سواء المجردة أو التجريبية) عملة هذا المجال، والقدرة على تمييز المعرفة من الشائعات، والحقيقة من الخيال، والدعاية من الأخبار، والنادرة من التوجه، هذه القدرة على ذلك، أصبحت أمرا بالغ الأهمية لممارسة المواطنة الواعية.

العولمة تجعل المعرفة – أيا كان نوعها – أكثر قيمة وأسرع زوالا فى الوقت نفسه، وعليه فإن مفكرين مثل "روبرت ريك – *Robert Reich*"[1] يدركون أهمية صُنَّاع المعرفة، كما يقوم الكثير من المجتمعات الصناعية بوضع سياسات للتدريب والتعليم طويل المدى، باعتبارها أدوات أساسية للصمود الاقتصادى للدول، والأمان الاقتصادى للأفراد. فى مثل هذه البيئة، يجد الناس العاديون فى العالم أنفسهم ضمن فئة من بين ثلاث. الخمسون بالمائة الأدنى ليسوا – حتى – جزءا من عملية المعرفة، حيث إنهم إما يعيشون على الكفاف أو معدمون أو مهمشون اقتصاديا. فئة أخرى، ربما نحو ثلاثين بالمائة غيرهم من سكان العالم، لديهم الوسائل ويرغبون فى توسيع آفاقهم وتحسين حياتهم، إلا أنه يتم الدفع بهم غالبا للحصول على درجات علمية، على مستويات مختلفة، وسرعان ما يتجهون إلى مجالات مهنية ليجدوا وظائف، نادرا ما يكون لديهم فرصة لتغييرها أو تغيير مجال علمهم. الفئة الثالثة، وهى الشريحة العليا التى تضم نحو عشرين بالمائة من سكان العالم، لديها ميزة القدرة على الاختيار المهنى بأسلوب نقدى، وتمييز تفضيلاتهم، والرهان على مسارات معرفية معينة، والتنقل بين

أعمال ووظائف مختلفة، نتيجة قدرتهم على الإفادة من معارفهم؛ وعليه فإن هذه المعرفة المتشعبة والمتعالية هى السمة الحقيقية للنخبة العالمية.

حجتى هنا موجهة إلى الشريحة الأدنى من النصف الأعلى من السكان فى الدول الأكثر فقرا، الذين يمثلون نحو ثلاثين بالمائة من إجمالى السكان. هذه المجموعة (نحو ١,٥ بليون نسمة اليوم) موجودة فى إطار مجتمعات المعرفة العالمية، إلا أن وجودها ضمن هذه الفئة غير مستقر، وذلك لعدة أسباب تتضمن: التعليم الجزئى، ورأس المال الاجتماعى غير الكافى، وضعف القدرة على التواصل، والضعف السياسى، وعدم الشعور بالأمان الاقتصادى، وأحسب أن الحق فى البحث ينبغى أن يكون من بين الحقوق التى لابد من أن تطالب بها هذه الفئة. أقصد بذلك الحق فى امتلاك الأدوات التى يستطيع من خلالها أى مواطن، كل مواطن، زيادة مخزونه من المعرفة الضرورية التى تبقى عليه كإنسان وكمواطن.

تعريفى للبحث هنا، الذى يستند إلى أحقية فيه، أبعد ما يكون عن التقليدية، أما أسباب تقديمه كنقطة انطلاق لهذا الفصل من الكتاب، فهى واقعية فى جزء منها، وبلاغية فى جزء آخر. الجزء الواقعى أو الجوهرى مؤسس على فكرة أن المواطنة الكاملة اليوم تتطلب القدرة على التقصى والتساؤل الاستراتيجى – واكتساب معرفة استراتيجية – بشكل مستمر. معرفة عن مرض الإيدز، معرفة عن الاضطرابات وأعمال الشغب والعنف، معرفة عن التغيرات فى سوق العمل، معرفة عن مسارات الهجرة، معرفة عن السجون، معرفة عن القانون – هذه المعارف باتت كلها أساسية وحاسمة لممارسة المواطنة، أو السعى إليها من قبل من لا يتمتعون بها كاملة. أما السبب "البلاغى" لرؤية البحث من منظور حقوقى، فهو لإجبارنا على الابتعاد إلى حد ما عن النظرة العادية الاحترافية إلى البحث، واستخلاص بعض الفوائد من اعتباره قدرة أولية وعمومية وقابلة للتحسن.

المبدأ الأخلاقي الحديث للبحث

فى النقاشات والحوارات الحديثة الدائرة بخصوص تدويل البحث، نكتشف دائما أن مصطلح "التدويل – ***internationalization***" هو المشكلة، ولذا أقترح أن نبدأ بالتركيز على البحث قبل أن نتناول إمكانية نقله عالميا وتمويله وتدريب الناس على ممارسته على نحو أفضل، أما الأسئلة التى أود أن أطرحها هنا فهى: ما الذى نقصده عندما نتحدث عن البحث اليوم؟ هل المبدأ الأخلاقى فى البحث، أيا كان مجاله، هو نفسه بالضرورة فى العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانيات؟ بأى تعريف، يوجد فهم واضح وكاف للمبدأ الأخلاقى للبحث، فى العالم الأكاديمى لأمريكا الشمالية وأوروبا الغربية لتبرير دورها المركزى فى النقاشات الدائرة بخصوص تدويل الممارسات الأكاديمية؟

مثل هذا التفكير الأنثروبولوچى الساذج بخصوص فكرة البحث سيكون أمرا صعبا، فالكلمة، مثل غيرها من الكلمات المفاتيح الثقافية الأخرى، جزء من الأرضية التى نقف عليها والهواء الذى نتنفسه، لدرجة أنها تقاوم التفحص الواعى؛ وفى حالة فكرة البحث هناك مشكلتان إضافيتان. فالبحث أولا: مرادف تقريبا لما نعنيه بالعلماء وأعضاء لأكاديمية، وبذلك فهو غير مرئى، مثل الشىء البديهى، وثانيا: حيث إنه العدسة التى نكتشف اليوم أشياء من خلالها، فمن الصعب استخدامه (أى البحث) لفهم البحث ذاته. وإلى حد ما، بسبب هذه الخاصية كلية الوجود والمسلم بها والبديهية للبحث، ربما يكون من المفيد عدم النظر إليه تاريخيا فحسب – كما قد يكون ميلنا لذلك – بل وأنثروبولوچيا، كممارسة غريبة ومدهشة استطاعت أن تغير الحياة الفكرية الغربية، وربما أكثر وأكمل مما فعلت أى فكرة مفهومية أخرى منذ عصر النهضة، فما هى الافتراضات الثقافية لهذه الفكرة، ومن ثم لمبدئها الأخلاقى؟ ما الذى يبدو أنها تفترضه وتدل عليه ضمنا؟ وما المتطلبات الخاصة التى تضعها على عاتق كل من له مكان فيها؟

اليوم، كل أفرع النظام الجامعى فى الغرب، وكذلك الكثير من أفـرع الإدارات الحكومية والقانون والطب والصحافة والتسويق، وحتـى الكتابـة الروائيـة، وعمـل القوات المسلحة، لابد لها من أن تبين وتعرض مدى وكيفية اعتمادها على البحث لكى تستحوذ على الاهتمام العام أو الحصول على الدعم والتمويل؛ كما أن كتابة تاريخ هـذا التحول العظيم فى بروتوكولاتنا الأساسية عن إنتـاج معرفـة جديـدة يعتمـد عليهـا، ستكون مهمة ضخمة، قد يكون من الأفـضل إرجاؤهـا كمناسـبة أخـرى، أمـا الآن فلنسأل عما يفترضه ويدل عليه هذا التحول الذى حدث لفهمنا للمعرفة الجديدة.

لنتأمل تعريفا بسيطا. يمكن تعريف البحث بأنه السعى المنظم وراء مـا لـيس معروفا بعد. من المسلم به أن الآلة التى تنتج معرفة جديدة هى البحـث، ولكـن مـن الواضح أن المبدأ الأخلاقى للبحث لا يخص أى نوع بعينه من المعرفة الجديـدة. المبـدأ الأخلاقى يخص المعرفة الجديدة التى تفى بمعايير معينة. لابد من أن ينشأ بشكل مقنع عن استيعاب واضح لمعرفة سابقة ذات صلة، كذلك فإن مسألة ما إذا كان شخص مـا قد أنتج معرفة جديدة، بهذا المعنى، تتطلب مجتمعا للتقييم وهو عـادة موجـود مـسبقا ومهنى ومتخصص. هذا المجتمع مؤهل ليس فقط لتقييم مـا إذا كانـت تلـك المعرفـة جديدة بالفعل، بل وما إذا كان منتجها قـد التـزم ببروتوكـولات التسلـسل: مراجعـة وتنقيح مجموع ما كتب، الاستشهاد بالآراء والاجتهـادات الـسابقة والإشـارة إليهـا، وصف المجال المعرفى السابق دون إفراط أو تفريط، كما أن المعرفة الجديدة لابد من أن تكون لافتة ومثيرة للاهتمام ليس فقط لأنها أضافت شيئا جديدا إلى كم معرفى سـابق، وإنما لأن هذا الشىء مفيد ومدهش.

المعرفة الجديدة التى يعتد بها فى هذا الـسياق، لا يمكـن أن تـنتج مباشرة عـن الحدس أو الوحى أو الشائعة أو المحاكاة، بل ينبغى أن تكون نتاج منهج منظم، وهـذا هو مكمن الغرابة فى المبدأ الأخلاقى للبحث. فى تاريخ الكثير من التقاليد والأعـراف

العالمية (بما فى ذلك الغربية) الخاصة بالتفكير والتأمل والجدل والاستدلال المنطقى، كان هناك دائما مكان للأفكار الجديدة؛ وفى العديد من التقاليد فى التراث العالمى (رغم أنها مسألة جدلية) كان هناك دائما مكان للاكتشاف، وحتى للاكتشاف الذى يعتمد على ملاحظة تجريبية للعالم. حتى فى تلك التقاليد الكلاسيكية للعمل الذهنى، مثل تلك فى الهند القديمة، حيث يوجد قدر من التساؤل عما إذا كانت الملاحظة التجريبية للعالم الطبيعى ذات قيمة كبيرة، نعرف أنه كانت هناك أهمية وقيمة كبيرة للملاحظة الجيدة ولتسجيل النشاط الإنسانى؛ وعليه فإن الأعمال النحوية (الخاصة باللغة) لـ "پانينى – ***Panini***" (أب قواعد اللغة السانسكريتية) مملوءة بملاحظات عن الاستخدامات الحسنة والرديئة، المستمدة من الحياة العملية للجماعات الناطقة بتلك اللغة. إلا أنه سيكون مستغربا القول إن "پانينى" كان يجرى أبحاثا على النحو السانسكريتى، بأكثر مما كان "أوغسطين – ***Augustine***" يجرى أبحاثا على أفعال الإرادة، أو "أفلاطون" على الاستبداد، أو حتى "أرسطو" على البنى البيولوچية أو السياسة. إلا أن أولئك المفكرين العظام غيروا طريقة تفكير قرائهم، ومازالت أعمالهم تغير طرائق تفكيرنا بخصوص تلك القضايا المهمة. المؤكد أنهم أنتجوا معرفة جديدة، بل إنهم كانوا منظمين ومنهجيين فى ذلك؛ فما المفارقة إذن فى اعتبارهم باحثين؟

جزء من الإجابة عن هذا السؤال يكمن فى الصلة بين المعرفة الجديدة والنظامية المنهجية – ***systematicity*** ومجتمع مهنى منظم للنقد. مالم يفعله أولئك المفكرون العظام هو إنتاج معرفة جديدة فيما يتعلق بعالم متصور مسبقا وعالم متخيل من قراء وباحثين مهنيين متخصصين. على أن هناك فارقا آخر مهما. المفكرون العظام والمراقبون والمكتشفون والمخترعون والمبدعون فى عصر ما قبل البحث العلمى، كان لديهم دائما مشروعات أخلاقية أو دينية أو سياسية أو اجتماعية، وبالتالى كانت ممارساتهم فى إنتاج معرفة جديدة ممارسات ذواقة بارعين. بروتوكولاتهم فى الممارسة

غير قابلة للاستنساخ، وليس ذلك لأسباب فنية فحسب، بل ولأن تساؤلاتهم وأطر عملهم كانت تنطلق مصحوبة بمشروعاتهم السياسية وبصماتهم الأخلاقية. بحلول عصر البحث (والمبدأ الأخلاقى الخاص به) يصبح أولئك المفكرون بالضرورة محصورين فى التاريخ الأولى للمجالات العلمية الرئيسية التى تدعيهم الآن، أو محصورين فى هوامش تاريخ المجالات التى جاروا عليها، ولايعتبرون بأية حال جزءا من تاريخ البحث؛ وتلك طريقة أخرى فى النظر إلى النمو الكبير لمجالات البحث والتساؤل المتخصصة فى الجامعات الحديثة على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين.

هذه الاعتبارات تقربنا من جوهر المبدأ الأخلاقى الحديث للبحث، من شىء يعزز الاهتمام بالنظامية المنهجية، والسياقات السابقة، والأساليب المتخصصة فى التقصى. تلك هى قضية القابلية للاستنساخ، أو بتعبير زميلى "چورچ ستوكنج – *George Stocking*" الدال، كون ما هو متضمن هنا ليس بحثا، وإنما إعادة بحث (***not search but re-search***). هناك بالطبع كتابات فنية كثيرة فى تاريخ وفلسفة العلم تتناول التحقق من الصحة والقدرة على المحاكاة واكتشاف الزيف والشفافية فى پروتوكولات البحث. كل هذه المعايير المقصود بها إزالة أساليب الاعتماد على الذائقة والبريق الزائف والإدراك المفاجئ للدلالات، إلى غير ذلك من المصادر الخاصة للثقة. كل الثقة فى المبدأ الأخلاقى للمعرفة الجديدة الأكثر تقييدا، تكمن (على الأقل مبدئيا) فى فكرة أن النتائج يمكن أن تتكرر، وأن المصادر يمكن أن تدقق، والإحالات يمكن التحقق منها، والحسابات يمكن أن تُؤَكَّد من قبل باحث آخر أو أكثر. إذا سلمنا بأن هناك مصلحة مقررة فى إثبات خطأ أقرانهم، فمن المؤكد كذلك أن أولئك الباحثين الآخرين يكونون بمثابة رقابة على اتباع بروتوكولات البحث بشكل صحيح وأن الاستنتاجات صحيحة

كـذلك، وكـون مثـل هـذه المراجعـة المبـاشرة نـادرة نـسبيا فى العلـوم الاجتماعيـة والإنسانيات، دليلا على العقوبات المعنوية المجردة المرتبطة بفكرة القابلية للاستنساخ.

معيار القابلية للاستنساخ هذا، يعطى قوة معنوية مضمرة للفكرة، المنسوبة إلى "مـاكس ڤيـبر"، عـن أهميـة "البحـث المتحـرر مـن القيمـة"، وبخاصـة فى العلـوم الاجتماعية؛ وما أن انتقل معيار "البحـث المتحـرر مـن القيمـة" بنجـاح مـن العلـوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية (ليس قبـل أواخـر القـرن التاسـع عـشر)، أصبح هناك خط حاد يفصل بين "قدماء" مثل "أرسطو" و"أفلاطون" و"أوغسطين" من جهة والباحثين المعاصرين من جهة أخرى، بل وخط فاصـل آخـر بـين البـاحثين بالمعنى الأكاديمى الدقيق، ومفكرين معاصرين مثل "جوتـه – ***Goethe***" و"كـانط – ***Kant***" و"لوك – ***Locke***". إن أهمية "البحث المتحرر من القيمة" فى المبدأ الأخلاقـى الحـديث تفـترض قوتـه الكاملـة، مـع طـرح فكـرة الـصوت الأخلاقـى أو الرؤيـة الأخلاقية، وإضافة فكرة القابلية للاستنساخ؛ كما أنه ليس من الـصعب رؤيـة الـصلة بين هذه التطورات وعملية العلمنة – ***Secularization*** المضطردة للحياة الأكاديميـة بعد القرن السابع عشر.

فى وجود هذه الخصائص، لايمكن أن يكـون هنـاك شـىء مـن قبيـل البحـث الفردى، بالمعنى الدقيق، وبحسب المبدأ الأخلاقى للبحث الحديث، عـلى الـرغم مـن قيام أفراد – بالطبع – بالبحث. البحث، بالمفهوم الغربى الحديث يتم عن طريق نشاط جمعى بالمعنى الكامل للكلمة، تنبثق فيه معرفة جديـدة مـن مجـال معـرفى سـابق، يـتم تقييمها من قبل مجموعة متخصصة، فنية فى العـادة، مـن القـراء والمحكمـين، تكـون بمثابة المصفاة الأولى التى ينبغى أن يمر من خلالها ادعـاء أى معرفـة جديـدة، وهـذا الحقيقة لها متضمنات مهمة بالنسبة لعمل المثقف "العام"، (وبخاصة خارج الغـرب) الذى يخاطب الجماهير من غير المتخصصين بشكل روتينى، وسوف أتناول هذه المسألة

لاحقًا. ولأنها أولا وأخيرا محددة بمرجعيات معينة (سابقة ومستقبلية)، فإن المعرفة الجديدة فى المبدأ الأخلاقى الحديث للبحث لها خاصية أخرى مهمة، نادرا ما تناقش صراحة.

البراعة بالنسبة لمعظم الباحثين هى فى كيفية اختيار الأفكار والنظريات وتحديد أطر العمل وتصميم المناهج المرجح أن تنتج بحثا يظل صالحا للاستخدام لفترة معقولة. إطار العمل الأوسع من اللازم، وأسئلة أكثر من اللازم، واحتمال ألا يتم تمويل البحث، كل ذلك قد لا يساعد فى أن يكون للبحث حياة علمية طويلة. إطار عمل قصير النظر أكثر من اللازم، مجموعة من الأسئلة تفصيلية أكثر من اللازم، واحتمال رفض البحث من الممولين باعتباره عديم الأهمية، وحتى عندما يتم تمويله لكى يخرج إلى حيز الوجود دون أن يكون له أى ذكر بعد ذلك. السمة الأكثر مراوغة فى روح البحث، هى تلك الحياة العلمية أو فترة بقائه صالحا للاستخدام، وذلك بالنسبة لأى جانب من جوانب المعرفة التى يعتد بها. كيف يمكن إنتاجها؟ والأهم من ذلك هو كيف ننتج مؤسسات قادرة على إنتاج هذا الشكل من المعرفة الجديدة بشكل تنبؤى وحتى بشكل روتينى؟ كيف يمكن تدريب الدارسين وتطوير مهاراتهم البحثية لإنتاج أعمال معرفية قابلة للتطور؟ وهل بالإمكان تدويل مثل هذا التدريب؟

سبق أن قلت إن هناك مجالات قليلة فى الحياة الحديثة، سواء فى الغرب أو فى بعض المجتمعات الصناعية المتقدمة الأخرى، حيث البحث، تقريبا، ليس متطلبا صريحا لسياسة معقولة أو لنقاش جدير بالثقة، سواء أكان الأمر يتعلق بالإساءة للأطفال أو بالاحترار الكونى، باللامساواة أو بديون المستهلكين، بسرطان الرئة أو بالسلوك الإيجابى. المعرفة الناتجة عن البحث موجودة فى كل مكان، وهى فى صراع مع أشكال أخرى من المعرفة، (ناتجة عن الشهادات الشخصية أو الآراء الخاصة أو الإلهام أو الشائعات) وكذلك مع معارف أخرى ناتجة أيضا عن البحث.

وبالرغم من وجود جدل كبير ونقاط خلاف كثيرة تتعلق بأساليب البحث بين علماء الطبيعة وصناع السياسة وعلماء الاجتماع والإنسانيات، هناك كذلك مساحة توافق واضحة. هذا التوافق مبنى على فكرة أن أخطر المشكلات ليست تلك التى يمكن أن نجدها فى مستوى النظريات أو النماذج، بل تلك المُتَضَمَّنة فى المنهج: جمع البيانات، الانحياز فى اختيار العينات، صدقية البيانات ذات الأرقام الكبيرة، المقارنات، تصميم عملية المسح، مشكلات الاستدلال والاستدعاء... إلخ. هذا التأكيد على المنهج ، هو رد فعل، بدرجة ما، لعدم الارتياح السائد بخصوص تعدد وتكاثر النماذج النظرية والرؤى المعيارية، وبخاصة فى العلوم الاجتماعية؛ يضاف إلى ذلك، من هذا المنظور، أن المنهج المترجم إلى تصميم للبحث، يعتبر آلية يعتمد عليها فى إنتاج أفكار لها خاصية البقاء فى الحياة العلمية. هذا التوافق الضمنى والاختلافات التى يسعى لتسويقها، يتخذ أهمية خاصة فى أى مسعى لتدويل البحث فى مجال العلم الاجتماعى.

سبق لىّ أن جادلت فى ورقة بحثية منشورة عام ٢٠٠٠ بأن فكرة البحث نفسها لم يتم بحثها بشكل كاف، بالرغم من تناول الكثير من الموضوعات القريبة منها بإسهاب(2)، مثل تاريخ التساؤل العلمى، وتاريخ الجامعة، وتاريخ التعليم كمجال أو حتى ممارسات فرعية فى إطاره، وتاريخ التدريس بالطبع، ولكن هذه الموضوعات كانت تحيط بفكرة البحث التى لم تحظ سوى بالنذر اليسير من التفكير النقدى؛ وكانت النتيجة التى توصلت إليها هى أن البحث جزء من المعجم التطبيقى للفكر النقدى المعاصر، وأنه ليس هناك مسافة بينهما تقريبا. البحث شديد الأهمية بالنسبة لفهمنا الأكاديمى العام، ولذلك من المثير للدهشة ألا يكون هناك اهتمام مباشر به. مازلت مهتما ومعنيا بماهية البحث، وبكيفية تطوره كفكرة فى الغرب، وبمعانيه، وبما يعتقد الناس أنهم يفعلونه عندما يقولون إنهم "يقومون بالبحث" أو يجرون أبحاثا، أو عندما

يُعَلِّمون غيرهم كيف يقومون بذلك، وكيف يحاول أن يفعل ذلك من يدخلون عالم البحث من خارج بيته الغربى التاريخى. ما شروط دخول ذلك العالم؟ لماذا من الصعب تعليم الناس كيف "يقومون" بالبحث، أو ماذا يعنى اقتراح البحث الجيد؟ لماذا تبدو بعض الاقتراحات البحثية ضعيفة، أو تفشل فيما بعد فى التوصل إلى نتائج مهمة رغم أنها كانت تبدو قوية فى البداية؟ مازال هناك الكثير الذى يمكن قوله عن استثنائية النشاط نفسه، سواء أكان ذلك فى مجال العلوم التجريبية – الاجتماعية أو الطبيعية – أو فى مجال الإنسانيات. مازلت مهتما ومعنيا بالتفكير فى أسباب كون البحث نشاطا غريبا، والأهم من ذلك، بمكمن هذه الغرابة، وكلى أمل أن أبنى على ملاحظتى بأن سره الأساسى يكمن فى الإيهام بأنه وسيلة منظمة للوصول إلى ما لا تعرف؛ فما لا تعرفه على سبيل المثال قد يكون هو نفسه غير نظامى تماما لدرجة يصبح الوصول إليه بشكل نظامى ضربا من المستحيل. وربما تكون طريقتك النظامية غير ملائمة لأهم الأشياء التى لا تعرفها، ولكن ينبغى التفكير بشأنها؛ وهكذا تظل هناك مفارقة عميقة داخل فكرة البحث، ولعل هذه المفارقة هى ما ينبغى أن يفسر لنا سبب كونه نشاطا أشبه بمستنبت للأفكار والمعارف.

كما أصبحت كذلك مهتما بكيفية القيام بتدريس البحث وتعليمه الآخرين، وإذا اتفقنا على أن هناك عنصر غموض، ومفارقة، وغرابة فيما يتعلق به، فكيف يتسنى للمرء تدريسه كجزء من نشاط تربوى يعتبر قريبا منه، عندما نقول على سبيل المثال "البحث والتدريس"؟، وسوف أحاول فى المثال الذى أقدمه لاحقا عن "مومباى" أن أوسع السؤال ليكون: "ما معنى أن ننخرط فى تعليم أصول البحث؟"، فى سياق ليس لدى كثيرين فيه إلمام بهذا العالم، وحيث آخرون (داخل النظام الجامعى) من الملمين به لا يؤدون دورهم بما يتفق مع المعايير القياسية؛ فعلم الاجتماع مثلا، الذى كان مجالا قويا فى "مومباى"، نجده أصبح اليوم مجالا ضعيفا بالمقاييس التقليدية. فضلا عن

ذلك، يمكن أن نتساءل عن المستوى؛ ولكن حتى بالمقاييس العادية لا يمكن أن يعتبر المستوى الجامعي فى "مومباى" صحيا بالمعنى الذى كان يعتبر به كذلك فى القرن الأول لوجوده؛ ومثل أجزاء كثيرة من العالم، فإن قوة "مومباى" نجدها فى الهندسة بسبب الحضور القوى للمعهد الهندى للتكنولوچيا – ***Indian Institute of Technology (IIT)***، وهو جزء من مجموعة معاهد قومية، وكذلك فى مجال العمارة والتصميم والتجارة، وبالطبع فى البرمجة الإلكترونية بمختلف أنواعها؛ بيد أن النظام الجامعى الكلاسيكى الذى يمنح درجات البكالوريوس والماچستير والدكتوراه فى الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والحياتية فحاله لا يسر، وسوف أعود إلى العلاقة بين التربية والبحث نفسه – تعليم الناس كيف يكونون باحثين، مقارنة بالتربية ككل، وهو الجدل الذى يتطلب تناولا مسبقا لجانب آخر من العلاقة بين البحث وحقوق الإنسان.

أزمة الحقوق

هناك كتابات كثيرة ومتزايدة بشكل لافت عن العلاقة بين حقوق الإنسان المدنية والسياسية (ذات الصلة بالحرية والعدالة والمساواة)، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية المختلفة؛ كما أن هناك تناولا موازيا فى النظرية السياسية يسعى للربط بين مشكلات الكرامة الإنسانية والاعتراف الاجتماعى وقضايا العدالة وإعادة التوزيع. هذه المناقشات نشأت فى سياق تاريخى أوسع تمت فيه صياغة قاموس ومؤسسات حقوق الإنسان بشكل رسمى كقيم وأهداف عامة بعد إنشاء الأمم المتحدة فى منتصف القرن العشرين، وربما يكون انتشار قيم وافتراضات فكر حقوق الإنسان قد تم بسرعة غير معهودة فى عولمة أيديولوچية اجتماعية؛ واليوم، بالرغم من وجود مقاومة شديدة بين دول مختلفة لتفسيرات بعينها لحقوق الإنسان، وبالنسبة لسجلاتها

فى هذا المجال، يوجد عدد قليل من الدول أو النخب السياسية التى تحاول تجنب هـذا المبدأ أو ترفضه صراحة. مبـادئ وقـيم حقـوق الإنـسان ثـورة فى الـوعى، تـصحبها مبادرات وأحداث جسام على المستويين المؤسسى والشخصى، وهذه المبادرات مرتبطة عادة بأضرار سابقة، هامشية أو غـير منظـورة، مثـل تلـك التـى تقـع عـلى الأطفـال واللاجئين والعمال الأجانب، بالإضافة إلى مواطنين مختلفين.

مشكلة هذا الصعود العالمى لأيديولوچية حقوق الإنسان، هـى أنـه يحـدث فى ذات الوقت الذى تجرى فيه سلسلة مـن التغـيرات الكاسـحة، بعـضها يكـاد يكـون أزمات شديدة، فى حياة الاقتصادات والمجتمعات والثقافات القومية؛ وهنا نحن أمام مفارقة، حيث إن بعض الأزمات الخاصة بالمساواة والمواطنة والعدالة تنشأ عن القبول المتزايد لفكرة حقوق الإنسان نفسها وتأييدها؛ وهناك أزمات أخرى أسبابها ومنابعها مختلفة إلا أنها تتجمع فى المواقع التى تتخذ فيهـا قـيم حقـوق الإنـسان شـكلا قوميـا وقانونيا وسياسيا، وفى كلتا الحالتين سيكون مطلوبا من لغة حقوق الإنسان أن تمتد لما هو أبعد من الحريات الأساسية والمجردة، لتشمل حريات أخرى مادية وأكثـر عمقـا؛ ولفهم هذه العملية، لابد من نظرة سريعة على ذلك الاضطراب الأوسع النـاجم عـن عملية العولمة.

بعض الأزمات تنشأ نتيجة للحركة الـسريعة غـير المنتظمـة لـرأس المـال مثـل "الأزمة الآسيوية" الشهيرة فى أواخر التسعينيات التى لم يحدث لها مثيـل. الانفـصال بين رأس المال المالى وغيره من أشكال رأس المال المختلفة، وسرعة حركته بصور غـير مفهومة تقريبا – مشتقاته وأمثالها – عمليات مستمرة بكامـل قوتهـا. (انظـر الفـصل الثانى عشر). هذه الحركة أنتجت توترا شديدا، على المستوى العالمى، بين الاستقلالية الاقتصادية للدولة – الأمة والاستقلالية الثقافية، وأعتقد أن ذلـك مـصدر كثـير مـن العنف الواسع النطاق سواء أكان عنفا من جانب الدولة، أو فى صوره الأخـرى (كـما

عرضت فى الفصلين الثالث والرابع). قليل من الدول - الأمة، بما فيها الأكثر ثراء، هى التى تستطيع أن تدعى لنفسها استقلالية اقتصادية، والتى هى أساس بالغ الأهمية بالنسبة للدولة الأمة بمفهومها الكلاسيكى. انظر إلى الولايات المتحدة على سبيل المثال. من المعروف للكافة أن الاقتصاد الاستهلاكى الأمريكى مرهون ماليا للبر الرئيسى الصينى، وبالمعنى الاقتصادى الأوسع يمكن أن نقول إن الولايات المتحدة مرتبطة بشدة بالمال الصينى، وبالتجارة الصينية وبالبضائع الصينية...إلخ. هنا يوجد أكبر وأقوى اقتصاد عالمى، إلا أنه لا يملك مصيره تماما، ومن الطبيعى أن تكون الاقتصادات الأصغر فى نفس المأزق. هذا التوتر يولد قدرا من الصراع الدولى، كما يولد قدرا كبيرا من الصراع الداخلى (داخل الدول والقوميات) خاصة فيما يتعلق بالأقليات أو الجماعات التى تعتبر أقليات سواء من الناحية العددية أو غيرها.[3] هذه الصراعات تتخذ عادة شكل الصراعات من أجل حقوق الإنسان.

درجة التخلف أو التباطؤ بين العولمة ومعرفة العولمة أكثر حدة منها فى أى وقت سابق، ففى الهند، على سبيل المثال، هناك خصخصة واسعة للتعليم فى كل جوانبه، كما نجد اللاعبين القادمين من الخارج لاقتحام هذا المجال - وبخاصة من أستراليا، وكذلك من المملكة المتحدة وكندا، ومن الولايات المتحدة إلى حد ما - يصبحون أكثر ولوغا وتداخلا فى سوق التعليم الهندية. إلا أن الدولة استيقظت، وتولى الآن اهتماما كبيرا لتنظيم ما يسمى بالتعليم الأجنبى لوضع كل ما يقوم به الأجانب فى هذا المجال تحت طائلة القانون، فعلى الرغم من كل ما يقال عن رفع القيود، والخصخصة، والسوق المفتوحة، تظل الهند مجتمعا فى حضن الدولة؛ وقد أدركت الدولة مؤخرا أنها تتخلى عن جزء كبير من سيطرتها على التعليم سواء للقطاع الخاص الداخلى (الذى ليس له شركاء من الخارج) أو التجار والمستثمرين فى التعليم القادمين من الخارج. إن مجال التعليم خير معبر عن النمط الخاص به من تلك التوترات الجديدة بين سيادة

الدولة ودور السوق. السوق تشجع التشارك والكسب وعمليات الدمج...إلخ للإمساك بالطلب المتزايد (الموجود بدرجة كبيرة فى نسبة الثلاثين بالمائة من الفئة التى سبق ذكرها) على كل أشكال الدرجات العلمية والدبلومات والشهادات لأهداف مهنية، والكثير من هذه الأوراق الثبوتية الجديدة، عن النجاح فى عالم معولم، ومعظمها مرتبط بمؤسسات ومعاهد خارج البلاد.

هذه الاندفاعة نحو الحصول على شهادات وأوراق معتمدة، أوضح ما تكون على سبيل المثال فى مجالات الفن والتصميم فى الهند التى يتم استكشافها واقتحامها بشراسة هذه الأيام من قبل المشروعات التعليمية التجارية. بعض اللاعبين الأكثر جسارة فى مجال التعليم الخاص بالتصميم فى الهند ليسوا معتمدين أو معترف بهم فى بلادهم الأصلية، بل إن معظمهم دخلاء على هذا المجال؛ وما نراه هنا هو سوق نامية لشهادات الدبلوم فى بلاد ذات كثافة سكانية كبيرة، يطمح المواطنون فيها للحصول على شهادات "دولية"، كما نشهد جامعات معترف بها تصارع من أجل إيجاد الصيغة الملائمة للحماية من استغلال السوق؛ كما أن هناك فى كل من الهند والصين مجالا للأنشطة التعليمية يتسع باضطراد أمام اتفاقيات شراكة مع جامعات أجنبية مثل "هارفارد – ***Harvard***" و"يال – ***Yale***" و"كولومبيا – ***Columbia***"، من بين ما لايقل عن خمسين جامعة أمريكية أخرى. هذا التحول فى مجال التعليم يزيد الأمر تعقيدا.

هذا الاضطراب المشهود فى فضاء تجارة التعليم فى العالم يكشف عن أن عملية العولمة تجبر الدول ورجال التعليم المحترفين على فتح أسواقهم، وتقديم أنواع جديدة من الشهادات، والتدخل فى تنظيم الأسواق، لأن القدرة على إنتاج معرفة مفيدة عالميا ليست موزعة بالتساوى.

الفجوة هنا كامنة فى أهمية "الحق فى البحث". هذه الدرجات والمؤسسات التعليمية الجديدة نادرا ما تكون معنية بالبحث، والأهم من ذلك أنها تعول على تمييزين رئيسيين، حيث تنجح فى تحقيق أهدافها بالتمييز بين التعليم والتدريب، والتمييز بين التدريب والبحث، وبالتالى يكون لها أثران: الأول إنها تعمق الفجوة بين التدريب المهنى وقدرة الفرد على القيام بالبحث المستقل الذى يتناول أمور حياته وعالمه، والثانى أنها تجعل البحث مقصورا باستمرار على مجالات قليلة (مرتبطة غالبا بالعلوم الطبيعية والتكنولوچيا).

ديمقراطية الحق فى البحث: نموذج من الهند.

ثم ماذا عن البحث غير المقصور على الجامعة أو النخب الاحترافية، الذى يمكن أن يكون جزءا من حياة الناس العاديين؟ سيكون لما أطرحه هنا ذلك الطابع الذاتى، الذى لن يكون، بالرغم من ذلك مجرد سرد أو حكى نوادر.

قبل عشر سنوات تقريبا، وقبل أن أنشغل بأمر العولمة القاعدية[4]، قررت القيام بعمل بحث عن "مومباى"، المدينة التى نشأت فيها، والتى كانت موضوع بحث قليل من جانبى من قبل. كانت البداية انطلاقا من اهتمام شديد بالعنف العرقى – العنف ضد المسلمين فى أوائل التسعينيات – الذى سرعان ما انتشر ليشمل مجالات الإسكان والجريمة والسينما وغيرها من المجالات التى يصعب فصلها عن قضية العنف الجماعى. بدأت أرى كذلك أن النظام الجامعى الرسمى كان على شفا الإفلاس – جامعات مومباى العريقة وكلياتها كانت، على أكثر تقدير، مجرد "مصانع" رسمية للدرجات العلمية، هيئات التدريس محبطة، الخزائن خاوية، العاملون لا يتقاضون رواتبهم بانتظام، كان ذلك يبدو أمرا غريبا بالنسبة لجامعة راسخة فى الهند، الدولة التى عرفت النظام الجامعى منذ أمد بعيد. هكذا بدأت أفكر – وبخاصة فيما يتعلق

ببحثى فى النشاطية القاعدية وصلة ذلك بالإسكان (انظر الفصل الثانى)، فى ضرورة تناول المسائل فى "مومباى" على نحو يجمع بين الشباب والعولمة فى منتدى للنقاش، موجها ليمتد لما هو أبعد من الشرائح العليا من الطبقة المتوسطة فى المدينة؛ وبدون أى مساعدات رسمية أو دعم خاص، وبالاعتماد فقط على مبلغ بسيط من مخصصاتى للبحث، شاركت وزوجتى (وزميلتى) الراحلة "كارول إيه بريكنردج – ***Carol A. Breckenridge***"، وعدد قليل من معارفى الهند، ساعدنا فى إنشاء منظمة صغيرة باسم "بوكار(*) – ***PUKAR***"، ومعناها بالهندية "أن أدعو – ***to call***"، كما أنها مسمى مركب من الأحرف الأولى من ***Partners for Urban Knowledge Action and Research*** – "بوكار – ***PUKAR***"، عمرها الآن عشر سنوات ومسجلة باعتبارها هيئة خيرية، وهى مرادف للمؤسسات غير الربحية فى الولايات المتحدة، ويتضمن عملها التقريب بين شباب من الباحثين ومعماريين وصحفيين ومدرسين ونشطاء فى مجال العمل الاجتماعى لتنسيق جهودهم فى العمل معا، كما تضم "بوكار" كذلك جيلا أكبر سنا من المستشارين الذين يقتصر دورهم على إرشاد وتوجيه النصح للآخرين القادمين من عالم الصحافة والتجارة والسينما وليس من الجامعات فحسب؛ أما الفكرة فهى وضع "المعرفة والفعل" – وبخاصة الفعل الإبداعى والفنى والسياسى – فى إطار مشترك وعمل ذلك وعين على عدد من الأهداف الطموحة لأى مكان، وفى المقام الأول "مومباى" بكل تأكيد. كان أحد الأهداف هو الإصرار على أن ما نعتبرها مجالات الفنون والإنسانيات والسينما ينبغى ألا تكون منفصلة عن البحث فى مجالات الاقتصاد والبنية الأساسية والتخطيط، وكان الهدف الثانى أن يكون هناك تنسيقا وتناغما محليا وإدراكا، كذلك، أن "مومباى"، مثل مدن كثيرة أخرى، فى خضم تحولات وعمليات عالمية، ومن هنا أهمية تنمية كادر من الشباب، لا يكون مقصورا

(*) شركاء من أجل المعرفة والفعل والبحث فى المناطق الحضرية

على الأكاديميين فقط، يجمعهم اهتمام بمستقبل المدينة ووضعها على الخريطة العالمية. هذا الهدف تحديدا، هو المبدأ الفاعل اليوم لمبادرة أساسية من مبادرات "پوكار" تدعى "مشروع زمالة الشباب" الذى يحمل اسم الجهة الممولة له وهى مؤسسة السير راتان تاتا – ***Sir Ratan Tata Trust (SRTT)***، إحدى المؤسسات الخيرية الهندية المتميزة، ولدى مشروع المؤسسة الآن نحو عشرين من الزملاء الأقدم يقوم كل منهم بتدريب من عشرة إلى عشرين زميلا أحدث، على الأساليب الفنية للتوثيق التى سأعرض لها تاليا.

مازالت شوكة "پوكار" ضعيفة لأنها ليست مرتبطة بأى منظمة أكبر أو بالولاية أو بالنظام الجامعى ولا حتى بأى منظمة غير حكومية أو كيان آخر من كيانات المجتمع المدنى.(*) تمويل "پوكار" مصدره مساهمات خيرية صغيرة وقليل من المنح الرئيسية؛ أما طموحها الأبرز فهو إيجاد مساحة يستطيع فيها الناطقون بالإنجليزية التعبير بلغات مثل الماراثية والهندية والجوجاراتية وغيرها – المشاركة فى حوار عن المدينة وعن أنفسهم وعن المستقبل.

علاقتى بـ "پوكار" هى أننى رئيس فخرى لمجلس الأمناء، ولدينا فى "مومباى" مدير وهيئة صغيرة العدد ومجموعة من الزملاء المشاركين – ممن يقومون بأبحاث ممولة، والمتعاونين مع مؤسسات أخرى فى الهند والخارج –، ومجموعة المستشارين الذين يجعلوننا باستمرار على علم بما يحدث فى البيئة الأوسع. مجلس الأمناء يضع السياسات ويشرف على الموازنة ويتأكد من أن كل شىء فى أنشطتنا يتم فى إطار القانون.

(*) المزيد من المعلومات عن "بوكار" متوفر على: ***(pukar.org.in)***

التوثيق باعتباره تدخلا

الشعار المنظم (والمرشد) لـ "پوكار" هو أن "التوثيق تدخل"، والمنظمة مدينة بهذه الفكرة لأحد شركائنا الشباب وهو "راؤول سريڤاستاڤا – ***Rahul Srivastava***" الذى كان يحاضرنا فى "ولسون كوليدج – ***Wilson College***" فى "مومباى" قبل أن ينضم إلى "پوكار". كان "راؤول" قد طور أسلوبا ممتازا وفريدا فى تدريس علم الاجتماع الحضرى لغير الناطقين بالإنجليزية، أو من تعلموها فى سن متأخرة ولا ينتمون للطبقات الراقية، وذلك بأسلوب يعتمد على معارفهم وحياتهم الخاصة؛ ووضع لذلك مجموعة من التقنيات التى تمكنهم من كتابة مقالات عن مبانيهم وشوارعهم وأسرهم، ثم شجعهم على التقاط صور لتلك الأشياء التى يعرفونها، وأحيانا يصنعون أفلاما ويتصورون أساليب أخرى للحوار والتواصل. كانت الفكرة وراء ذلك، هى إنتاج وثائق عن عالمهم فى المدينة حيث كانوا جميعا لا يشعرون بالطمأنينة فيما يتعلق بانتمائهم لها رغم أهميتهم لها بالفعل. كانوا يشعرون بأنهم خارجها، وأنهم أقرب إلى مواطنة أكثر قوة أكثر حضرية وأكثر أنجلوفونية. هذا الأسلوب، الذى تبنته بعد ذلك جماعات ومنظمات أخرى معنية بالشباب فى عمر الدراسة الجامعية، تحت اسم مشروع الجوار تحت إشراف "راؤول سريڤاستاڤا"، الذى عمل مديرا لـ "پوكار" لمدة ثلاث سنوات (٢٠٠٢ – ٢٠٠٥).

فى السنوات القليلة الأخيرة، بدأ مجتمع "پوكار" (الأعضاء والقيادات والشركاء والداعمون) يتبنى فهما أفضل للعلاقة بين قيمة التوثيق كتدخل والعولمة القاعدية، وبين أهمية جعل قوة البحث فى متناول المواطنين العاديين وبخاصة شباب المرحلة الجامعية؛ وفى هذه العملية كثفنا جهودنا لتدريب جماعات أكبر من المعلمين والطلاب من خلال مبدأ "التوثيق باعتباره تدخلا"، كما بدأنا فى شرح وسائل تعليم الشباب من ذوى الخلفية الدراسية المحدودة أفضل الطرق لاستخدام التوثيق فى جمع

المعلومات، والدخول إلى الأرشيفات الرسمية، والقيام بالتحليل المنهجى، ونشر ما يتوصلون إليه من نتائج بمختلف الوسائل قولا وكتابة، وعن طريق وسائل الإعلام المختلفة على الجماهير الحضرية المختلفة. ومع تكثيف الجهد فى هذا السياق وتطوير مشروعاتنا، كنا نؤكد وندعم إمكانيات هذا النهج لزيادة الدافعية لدى الشباب لكى يتعاملوا مع مدينتهم وحياتهم باعتبارها مادة للدراسة وأطرا عرضة للتغيير؛ وفى آخر الأمر فتحت هذه الخبرات والتجارب فى التوثيق طريقا مزدوجا أمام عدد كبير من الشباب، الأولى هى صقل المهارات التى يحتاجونها بشدة، والثانية إدراك أن تطوير القدرة على التوثيق والبحث والتحليل وتوصيل النتائج، لها تأثير قوى على القدرة على التعبير عن آرائهم كمواطنين فاعلين فى أمور هى التى تشكل مدينتهم وعالمهم.

وأخيرا، فإننا كمنظمة تقوم على المعرفة فى بيئة حضرية بالغة التعقيد، نكتشف تدريجيا أن التزامنا بتوسيع مجال الفكرة، فكرة البحث، أسلوب متميز بالفعل وقيمة مضافة لعمل المنظمات الأخرى المعنية بقضايا مادية ربما تكون أكثر إلحاحا، مثل الإسكان وارتفاع معدلات الوفيات، وتعزيز الصحة العامة، والسلامة. جماعات المواطنين المعنية بهذه الموضوعات الأخرى فى حاجة دائما للقدرة على البحث والتوثيق، ولكنها تكون مضطرة فى كثير من الأحيان لشراء هذه القدرة بتكلفة باهظة، أو قبول دراسات وتقييمات خارجية لاتستطيع تفنيدها أو استبدالها بسهولة؛ كما أن القصة الكاملة لهذه التجارب والمشاركات فى الإطار الخاص بـ "مومباى" يمكن أن تجدها فى تقارير ودراسات مختلفة لفريق "پوكار".

لماذا الحق فى البحث؟

أقصر الطرق لتدعيم الجدل الذى يطرحه هذا الفصل هو إعادة ربط الخطوات التى تصل بين المعرفة والعولمة والمواطنة والبحث؛ فالعالم الذى نعيش فيه يتسم بوجود

فجوة به تزداد اتساعا، بين عولمة المعرفة ومعرفة العولمة. هذه الفجوة يعكسها الاندفاع الشديد للحصول على الشهادات والأوراق الثبوتية المهنية، والصراع من أجل الحصول على درجات معتمدة ذات صلة بالعمل، والزيادة الكبيرة فى عمليات الاندماج والمشروعات والمشاركات فى مجال التعليم فى أرجاء العالم؛ كل ذلك يمضى بالتوازى مع انهيار فى أوضاع الجامعات التقليدية، تعليما وبحثا. هذه الفجوة أوضح ما تكون فى العلوم الاجتماعية والإنسانيات، وأقل وضوحا فى المجالات المهنية والتكنولوچية التى يصعب التمييز فيها بين التعليم والتدريب، حيث البحث منفصل تماما باعتباره نشاطا مختبريا. فى الوقت نفسه، حتى بالنسبة للأعمال المتواضعة والوظائف من أى نوع، يجد الشباب أنفسهم فى مواجهة أسئلة تفوق تجاربهم المحلية متأثرة بقوى وعوامل عالمية: مثل مراكز الاتصال، وأساليب الإنتاج المتخصصة، والأساليب الجديدة فى الإقراض والاستثمار، وتكنولوچيات جديدة لتنظيم المعلومات والتعبير عن الرأى، وكلها عوامل تجعل من الصعب على أناس لا يملكون سوى معرفة محلية أن ينجحوا فى تحسين فرصهم؛ ويمكن أن نقول باختصار: بينما تتزايد أهمية معرفة العالم باضطراد بالنسبة للجميع (من المرشدين السياحيين إلى الباحثين فى مجال الصيدلة)، تنكمش فرص اكتساب مثل هذه المعرفة.

هذا هو سبب ضرورة التخلص من النظرة ضيقة الأفق بخصوص البحث ليصبح فى متناول الشباب من ذوى الاهتمامات والطموحات المختلفة؛ وبهذا المفهوم لا يكون البحث مجرد نتاج لأفكار ومعرفة أصلية (كما يعرف عادة فى العالم الأكاديمى والمؤسسات التى تعتمد على المعرفة). البحث شىء أكثر بساطة مثلما هو أكثر عمقا. البحث هو القدرة على توسيع أفق معرفة الفرد بشكل منهجى، فيما يتعلق بمهمة معينة أو هدف أو طموح. إن صحفيا من "مومباى" يحاول أن يعرف عن زلزال وقع فى مدينة قريبة، أو مدير فندق يسعى إلى استخدام أفضل للإنترنت لتسهيل عملية الحجز،

أو مريضا يحاول أن يعرف ما إذا كان علاجه هو الأرخص أو الأفضل بالنسبة لحالته، أو طالبا يحاول أن يعرف المدرسة أو الكلية المناسبة له، أو أسرة تريد أن تجد البنك المناسب للحصول على قرض، أو المعمارى أو المصمم الذى يريد أن يعرف أين يجد أفضل المواد اللازمة لمشروعه... كل ما سبق أمثلة لمواطنين يريدون أن يعرفوا أين توجد أفضل المعلومات المفيدة لهم، وما يكفى منها لاتخاذ القرار المناسب، ومن الذى يمكن أن يساعدهم لاستخلاص المفيد منها. هذا هو البحث كجزء من الحياة اليومية فى العالم المعاصر.

التزام "بوكار – *PUKAR*" بالنسبة للشباب فى عمر المرحلة الجامعية فى "مومباى" وبمبدأ التوثيق باعتباره تدخلا، يسعى لفتح الباب أمام هذا المفهوم الواسع للبحث. إنه أحد الأساليب التى يحاول من خلالها الشباب الذين يلجون عالما سريع التغير، عالم التكنولوجيات الجديدة وأسواق العمل المتقلبة، أن يطوروا من قدرتهم الثلاثية: القدرة على التقصى والتحليل والتواصل. البحث، بهذا المفهوم، قدرة من أجل المواطنة الديمقراطية.

كذلك فإن القدرة على القيام بالبحث، بهذا المفهوم الواسع، مرتبطة بما أطلقت عليه سابقا "القدرة على الطموح" (انظر الفصل التاسع)، وبالقدرات الاجتماعية والثقافية على التخطيط والأمل والرغبة وتحقيق الأهداف ذات القيمة الاجتماعية. إن التوزع غير العادل لهذه القدرة عَرَضٌ ومقياس للفقر فى ذات الوقت، كما أنه شكل من أشكال سوء التوزيع يمكن تغييره عن طريق السياسة والسياسات. فى هذا الإطار، يمكن أن أقول إن القدرة على الطموح والحق فى البحث مرتبطان بالضرورة ببعضهما، على نحو وثيق. دون طموح، لن يكون هناك ضغط من أجل المزيد من المعرفة، ودون أدوات منهجية للحصول على معلومات جديدة، يصبح الطموح مجرد وهم أو ينقلب إلى يأس، وعليه فإن ترسيخ الحق فى البحث كحق إنسانى ليس من قبيل المجاز. إنه

دفع بحتمية إحياء فكرة قديمة – وهى أن المشاركة فى مجتمع ديمقراطى تتطلب أن يكون المرء على دراية ... على معرفة، ولن يتيسر له ذلك إلا إذا كان لديه بعض القدرة على البحث... أيا كانت درجة أهمية المسألة، وهذا أصدق ما يكون فى عالم تغير فيه التحولات السريعة والتكنولوچيات الجديدة وتدفقات المعلومات المتلاحقة أرضية الملعب كل يوم أمام المواطن العادى.

هناك كذلك ضرورة إضافية ملحة لاعتبار البحث حقا إنسانيا وخلق مؤسسات جديدة تمكن من بناء القدرة على القيام به؛ وإذا كان البحث معنيا بشىء، فهو معنى فى المقام الأول بابتداع معرفة جديدة. بدون معرفة جديدة، لن يكون هناك مستقبلات جديدة، أما إذا كانت الأنثروبولوچيا نفسها فى حاجة ماسة وعاجلة لوضع المستقبل فى القلب منها باعتباره واقعا ثقافيا، كما سأحاجج فى الفصل التالى والأخير من هذا الكتاب، إذا كانت الأنثروبولوچيا فى حاجة ماسة وعاجلة لأن تفعل ذلك، فلابد من أن يكون المبدأ الأخلاقى والنظير السياسى لهذا المشروع الفكرى هو جعل الفرصة لإجراء البحث والقدرة على ذلك متاحة على أوسع نطاق أمام كل البشر.

هوامش الفصل الرابع عشر

(1) R.B. Reich, "The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism", New York: A.A. Knopf, 1997.

(2) A. Appadurai, "Grass roots and Research Imagination", 2000, Public Culture 21 (1) 1-19.

(3) A. Appadurai, "Fear of Small Numbers".

(4) A. Appadurai, "Grassroots and the Research Imagination".

الفصل الخامس عشر

المستقبل.. واقعا ثقافيا

مقدمة

أنهى هذا الكتاب بتأمل أحجية. من المثير للدهشة ألا يكون للأنثروپولوچيا قول كثير عن المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا. كل ما نجده عن هذا الأمر مجرد شذرات وبشكل إثنوجرافى عارض، وليس من الصعب الوقوف على الأسباب التاريخية لهذا السهو وإن كانت تكلفته باهظة. عندما تطورت العلوم الاجتماعية فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر، واعتبر علم الاجتماع مشكلته الرئيسية هو التحول من مجتمعات العواطف إلى مجتمعات العقد الاجتماعى، اضطلعت الأنثروپولوچيا بعبء مزدوج: دراسة مجتمعات الماضى ودراسة المجتمعات التى كانت تبدو محصنة ضد قدوم الحداثة الغربية. الباقى تاريخ، كما يقال. وقد سعت الأنثروپولوچيا على مدى معظم القرن العشرين إلى الخروج من هذا الانحصار المزدوج، وفى العقود الأخيرة أصبحت موضوعات الأنثروپولوچيا، على نحو متزايد، هى تلك الخاصة بالحاضر وبالعالم الذى نعيش فيه: إثنوجرافيات العلم، والتكنولوچيا، والدولة، والقانون، والأسواق، والمال، وكل ذلك يبين لنا أن الأنثروپولوچيا بدأت استخدام أدوات التحليل الثقافى فى تناول المشكلات المترابطة لعمليات العولمة المنتشرة عبر العالم.

مازالت البنية الأساسية الفكرية للأنثروپولوچيا، ولمفهوم الثقافة ذاته تتشكل من خلال عدسة الماضوية؛ فعلى نحو أو آخر مازالت الأنثروپولوچيا مشغولة بمنطق

التكاثر، وقوة العادة، وديناميكيات الذاكرة، واستمرارية الطابع الاجتماعى، والحركة الهادئة لليومى، ومكر التقاليد فى الحياة الاجتماعية الخاصة حتى بأحدث الحركات والجماعات الاجتماعية، مثل تلك لدى العلماء واللاجئين والمهاجرين والمبشرين ونجوم السينما. نحن نحافظ على أصوات التكاثر والبقاء والقدرة على التكيف فى الحياة الإنسانية، بينما يحافظ مفهوم الثقافة على نظرية للمعرفة لاكتشاف الطرق المختلفة، التى يستوعب بها البشر الجدة فى أطر يحملونها دائما معهم قبل الواقع.

لا يعنى ذلك أن الأنثروپولوچيا تجاهلت مختلف الأساليب التى واجهت بها الإنسانية المستقبل وتناولته وتوقعته كأفق ثقافى، إلا أن تلك اللحظات والرؤى لم تتجمع وتتبلور فى وجهة نظر عامة عن البشر باعتبارهم صناع مستقبل أو عن المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا؛ وعليه يظل التحليل المنهجى لصنع المستقبل اختصاص أفرع كثيرة من العلوم الاجتماعية والطبيعية، ولكن ليس الأنثروپولوچيا، ومازال علم الاقتصاد النيوكلاسيكى (وبمجالات سياساته المختلفة المنبثقة عنه) أهم تلك الأفرع، بتركيزه على دراسة الاحتياجات والتقديرات والحسابات واستخلاص نتائج عيانية من أفعال واختيارات متناهية الصغر.[1] بمشاركة أساليب فنية متخصصة مستمدة من علم الإحصاء وحديثا من علم الجبر الخطى وبحوث العمليات وعلوم الحاسوب، استطاع علم الاقتصاد أن يدعم مكانته ليكون الحقل الرئيسى الذى تتم فيه دراسة كيف يقوم البشر بصياغة المستقبل والتنبؤ به، أما الحقول المعرفية الأخرى مثل علوم البيئة والتخطيط وإدارة الكوارث، فقد بنت نفسها على ملتقى تقنيات حسابية معقدة وتقنيات جديدة للتخطيط والتصور ومعالجة المعلومات. هذه التقنيات استولت على المساحة الأكبر فى مناقشات، مثل تلك الخاصة بالاحترار الكونى والزيادة السكانية، والتقييم بعيد المدى للموارد، وبناء السيناريوهات العسكرية والاستراتيچية، أما التصميم والعمارة والتخطيط فقد سيطرت على ذلك البعد من المستقبل المتعلق

بالأدوات والزخارف وأماكن السكن والبنى الأساسية (انظر الفصل الثالث عشر). مازال دور الأنثروبولوجيا محدودا نسبيا فى الجدل الأخلاقى الدائر بخصوص موضوعات مثل حقوق الحيوان، والاستنساخ، وصور الهندسة الوراثية المختلفة، والأشكال الجديدة من الحرب الميكانيكية، سوى باعتبارها موضع مقاومة ونقد إنسانى جدير بالتقدير؛ على أن هذا النقد أيا كانت قيمته، لايمثل تدخلا قويا يستند إلى فهم عميق للمستقبل باعتباره واقعا ثقافيا، فكيف نستطيع – إذن – أن نبنى أسلوبا أكثر منهجية ورسوخا فى تناولنا لقضية المستقبل؟

المستقبل.. واقعا ثقافيا: الطموح. التوقع. الخيال.

نحن فى حاجة إلى إرساء فهم جديد للمستقبل يعتمد على دراسة للعلاقة بين ثلاثة هموم إنسانية كبيرة هى التى تشكله باعتباره واقعا ثقافيا. هذه الهموم هى الخيال والتوقع والطموح، وسبق أن كتبت فى مواقع أخرى عن الخيال باعتباره واقعا اجتماعيا، كممارسة وصيغة للعمل فى محاولة إعادته إلى مركز النشاط الثقافى(2)، ويمكن – وينبغى – أن نفعل الشيء نفسه بالنسبة للتوقع والطموح.

وفى سعينا لتدقيق مفاهيم الطموح والتوقع والخيال بشكل أكثر تحديدا لكى تبرز المستقبل كشكل أو أفق ثقافى محدد، سنكون أكثر قدرة على أن نضع فى إطار هذا المشروع أفكارا أكثر دقة وأهمية عن النبوءة والرفاه والضرورة والأزمة والتنظيم. علينا، كذلك، أن نتذكر أن المستقبل ليس مجرد فضاء تقني أو محايد، ولكنه موشح أيضا بمشاعر وأحاسيس، وعليه فنحن لا ندرس فقط العواطف المصاحبة للمستقبل كشكل ثقافى، بل ما ينتجه من مشاعر وأحاسيس مثل: الرهبة وتشوش الذهن والاهتياج وفقدان الاتجاه؛ كما أن الصور المختلفة التى يتخذها المستقبل تتشكل كذلك بواسطة هذه المشاعر والأحاسيس التى تعطى لأفكار الطموح والتوقع والخيال

جاذبيتها وتوجهها وقوامها. لم تكن العلوم الاجتماعية فى يوم من الأيام قادرة على الإمساك بخواص الحياة الإنسانية هذه على نحو جيد، ولكن هناك دائما فرصة للتحسن.

عمل الخيال.

سبق أن عرضت فى كتابى "***Modernity at Large***" لمسألة النظر إلى الخيال باعتباره ممارسة جمعية لعبت دورا شديد الأهمية فى إنتاج المحلية. هذا الطرح، تطلب منى العودة إلى تاريخ الإثنوغرافيا وإعادة النظر به، لكى ألاحظ أن الأرشيف الهائل لمجال الإثنوغرافيا الذى أنتجه علماء الأنثروپولوچيا وسلفهم منذ أواخر القرن التاسع عشر كان سلسلة من الصور لما هو محلى، أقل منه سلسلة من صور إنتاج المحلية باعتبارها عملية نشطة ومستدامة ومتواصلة، ينبثق المحلى من خلالها، فى وجه قوى التفكك والإزاحة والصعوبات المادية والتآكل الاجتماعى، التى تواجهها كل المجتمعات. كانت الفكرة هنا أن المحلى، المستقل تماما عن ظروف المرحلة الحديثة من العولمة، كان دائما عملا مستداما فى حالة استمرار، وأنه شىء طارئ لا يستوجب موارد العادة والتقليد والتاريخ فحسب، بل وعمل الخيال أيضا؛ وفى هذا الإطار دفعت بأن الخيال مصدر شديد الأهمية فى كل العمليات والمشروعات الاجتماعية، وبأنه لابد من النظر إليه باعتباره طاقة عادية لا تتجلى فقط فى الأحلام والتخيلات ولحظات التجلى والإبداع العابرة – التى تحدث عنها "دوركايم – ***Durkheim***" فى كتابه: "***The Elementary Forms of Religious Life***"(*)، وكثيرا ما أشار علماء الأنثروپولوچيا إلى قوة الخيال فيما يطلق عليه "ڤيكتور تيرنر – ***Victor Turner***": "لحظات العتبة – ***liminal moments***"(3) وهى حالات خاصة فى حياة الشامان

(*) الأشكال الأولية للحياة الدينية – ١٩١٢ – (المترجم).

(الكهنة) والمكرسين والأنبياء.[**] الحياة الطقوسية لهذه الفئات من الأشخاص أنتجت الكثير من التحليلات الأنثروبولوچية للأحلام وجلسات استحضار الأرواح وحالات الوجد والمس الشيطانى وغير ذلك من التجارب الروحية؛ كما أن تحليل الأساطير والطقوس فى تاريخ الأنثروبولوچيا زاخر بالدلائل على عمل الخيال فى المجتمعات صغيرة الحجم، على أنه نادرا ما يكون متصلا بالعمل الاجتماعى المعتاد لإنتاج المحلية، وإنما هو بالأحرى، إلى حد نموذجى، جزء من صورة لعكس أو تدمير أو إنكار أو تجاوز الاجتماعى. ومع التطور الكبير فى دراسة الطقوس والشعائر فى النصف الأخير من القرن العشرين من خلال عمل علماء أنثروبولوچيا مختلفين مثل "ڤيكتور تيرنر – ***Victor Turner***" و"كليفورد جيرتز – ***Clifford Geertz***" و"كلود ليڤى شتراوس – ***Claude Lévi-Strauss***"، كان هناك تقارب أكثر عمقا بخصوص الإنتاجية الاجتماعية للطقوس والشعائر. عمل "ڤيكتور تيرنر" عن الدراما الاجتماعية، بحث "جيرتز" البديع حول صراع الديكة فى "بالى" – إندونيسيا، وتأملات "ليڤى شتراوس" للتفكير الطوطمى، كل ذلك كان له تأثير كبير يذكرنا بأن الخيال كان جزءا من الآلية الأساسية لإعادة الإنتاج الاجتماعى؛ إلا أن هذا العمل لم يسفر عن إعادة نظر شاملة فى إنتاج الحياة اليومية، أو ديناميكيات التجارب المعاشة، أو إنتاج المحلية باعتبارها مشروعا غير مكتمل دائما، حتى فى أبسط المجتمعات.

يمكن ملاحظة ذلك حتى فى سعى "پيير بورديو – ***Pierre Bourdieu***" الحثيث لوضع أفعال التاريخ والبنية والفعل والحساب فى إطار واحد منذ عمله "***Outline of a Theory of Practice***"[*]، الذى استخدم فيه الحساب

(**) وهو تطوير لمفهوم المنطقة الواقعة بين مرحلتين أو على عتبة مرحلة جديدة، انظر معجم المترجم فى آخر الكتاب.

(*) الإطار العام لنظرية فى الممارسة.

والاستراتيجية والارتجال كمتناقضات لمنطق الطابع الاجتماعي الثقافي – ***habitus***. ولكن حتى هنا، كان قد تم التخلص من ثقل توجه بنيوى سابق بواسطة فكرة رغبة وعمل وأساليب ضيقة جدا ومقتصدة جدا لكى تكون تبريرا كافيا للفضاءات المعقدة التى يحدث داخلها الارتجال الاجتماعى؛ وعلى الرغم من ذلك ينبغى ألا نستخف بإسهامات "بورديو" فيما أصبح يعرف فيما بعد بـ "نظرية الممارسة" حيث إنها تمثل خطوة مهمة إلى الأمام فى رؤية للمستقبلية فى إطار ثقافى أوسع.

إننا فى حاجة إلى استعادة كاملة لآثار الخيال فى السجل الأنثروپولوچى، كعنصر أساسى فى بناء أنثروپولوچيا قوية للمستقبل، الأمر الذى يستوجب حوارا جديدا بين أساليب فهم عتبات التحول وإنتاج اليومى والعمليات اللغوية والاستطرادية التى تمكن من تحمل العنف والكوارث والطوارئ. أحد الأمثلة القوية الحديثة على هذا الحوار نجده فى دراسة "ڤينا داس – *Veena Das*" المهمة عن العنف وعلاقته باليومى فى حياة الرجال والنساء فى "دلهى – *Delhi*"، الذين يعيشون فى وعبر ذكريات "التقسيم – *Partition*"[(4)]؛ وكنت قد حاولت فى عملى السابق، أن أُبيِّن كيف أن الأرشيف الشخصى للذكريات المادية والمعرفية، وبخاصة فى حياة الناس العاديين، ليس أرشيفا عن الماضى فقط أو بالأساس، ولكنه كذلك عن تقديم خريطة للتغلب على العقبات والتفاوض وتشكيل مستقبلات جديدة[(5)]، وبينما قد تكون الأرشيفات الرسمية أدوات من أجل الإدارة الحكومية والبيروقراطية، فإن الأرشيفات الشخصية والعائلية وأرشيفات الجماعات الاجتماعية – وبخاصة المنبوذين والمهمشين اجتماعيا – مواقع بالغة الأهمية تساعد فى التوصل إلى مسارات جديدة نحو الكرامة الإنسانية والاعتراف الاجتماعى، كما أنها خرائط مفيدة سياسيا من أجل المستقبل.

الطموح وسياسات الأمل

يلعب الأمل وسياساته وأخلاقياته اليوم دورا تتزايد أهميته فى الفلسفة وعلم الاجتماع التقدمى؛ وكان كتاب "إرنست بلوش – *Ernst Bloch*" عن الأمل[6] بمثابة نقلة فى الفكر الاجتماعى من الإنشغال باليوطوبيات والثورة الراديكالية والتغير الألفى، إلى اهتمام أكبر بالأمل كملمح من ملامح الحياة الاجتماعية المعتادة وبشروط وظروف رعايتها؛ كما تمثل أفكار "مايكل هارت – *Michael Hardt*" و"أنطونيو نيجرى – *Antonio Negri*" عن "العامة – *multitude*"[7] صورة تخطيطية لشروط السياسة العالمية للأمل، كما أن "ديفيد هارفى – *David Harvey*"[8] الذى كان يتحدث انطلاقا من اهتمام كبير بالماركسية والجغرافيا، قدم كذلك بعض الأفكار البانورامية عن فضاءات الأمل.

وكأحد عناصر عملى مع شبكة عالمية من النشطاء فى مجال الإسكان، الذين يتناولون مشكلات الأحياء العشوائية والإسكان والإخلاء بين مواطنى المدن الفقراء (انظر الجزء الثانى من هذا الكتاب)، قلت إن ما يمكن وصفه بـ "القدرة على الطموح" موزعة بشكل غير متكافئ، وإن هذا التوزيع المعوج ملمح أساسى، وليس مجرد خاصية ثانوية للفقر المدقع؛ كما دفعت فى هذا السياق كذلك، بأن فى الحوار بين الأنثروبولوجيا والاقتصاد، وبخاصة فى دراسات التنمية، تم ترك أمر المستقبل تماما للاقتصاد، بينما كل ما تقدمه الأنثروبولوجيا أشبه بـ "كورس يونانى" يردد ترانيم مكرورة عن التنوع والتاريخ والقيم والثقافية وأساليب العيش بكرامة؛ وكان من رأيى أنه ليس من المفيد بالنسبة للأنثروبولوجيين أن يقوموا بنقد الاقتصاد النيوكلاسيكى وأفكاره التجريدية ولامبالاته بالأطر الأخلاقية واعتماده الكبير على نماذج وحلول السوق فيما يتعلق بأخطار وتحديات الفقر؛ ذلك أن المكان المركزى لحوار جديد بين الأنثروبولوجيا والاقتصاد هو الفضاء الذى يناقش فيه مجموعة من

المنظرين الاجتماعيين العلاقة بين الاعتراف الاجتماعي وإعادة التوزيع. الحوارات بين "نانسى فريزر - *Nancy Fraser*" و"آكسل هونيت - *Axel Honneth*"[(9)] تنتمى إلى هذا النوع من النقاش.

رأيى الخاص هو أننا فى حاجة إلى أن ننظر إلى القدرة على الطموح باعتبارها قدرة اجتماعية وجمعية، بدونها لا يكون هناك معنى لكلمات مفاتيح مثل "التمكين" و"الصوت" و"المشاركة". من مناقشاتى مع "تشارلز تيلور - *Charles Taylor*" و"أمارتيا سن - *Amartia Sin*" و"ألبرت هيرشمان - *Albert Hirschman*" أرى القدرة على الطموح باعتبارها قدرة ارتيادية، يستطيع الفقراء من خلالها تغيير "شروط الاعتراف الاجتماعى" الواقعين فى شركها، تلك الشروط التى تقيد وتعوق قدرتهم على ممارسة صوتهم فى مناقشة ظروفهم الاقتصادية المحصورين فيها؛ كما أن تغيير شروط الاعتراف الاجتماعى وتقوية القدرة على الطموح، بالفعل، استراتيجية لكثير من الحركات الاجتماعية القاعدية، بما فى ذلك الخاصة بالإسكان التى أقوم بدراستها ودعمها، والمعروفة بـ "*SDI*".

وفى سياق جدلنا الحالى عن المستقبل، من المهم أن نفهم أن القدرة على الطموح قدرة ثقافية، أى أنها تقوى من خلال النظام المحلى للقيمة والمعنى والتواصل والمخالفة. صورتها عامة ويمكن إدراكها ولكن قوتها محلية ولا يمكن فصلها عن اللغة والقيم الاجتماعية والتواريخ والمعايير المؤسسية التى تنحو دائما لأن تكون محددة. وسواء فى سياق النقاش الخاص بالتنمية، أو فى السياق الأوسع لشروط صنع المستقبل، من المهم أن نوضح كيف أن القدرة على الطموح هى قدرة ثقافية رغم أنها تنتمى إلى فصيلة من القدرات العامة.

أما أفضل أسلوب للقيام بذلك فهو أن نفهم معنى الأفكار الخاصة بالحياة الجيدة فى المجتمعات المختلفة؛ ومن الصحيح أن هناك اليوم، وكنتيجة للتأثير الواسع

للإعلام العالمى، وسرعة الاتصال الإلكترونى وتضاعف دوائر الحركة والتنقل (من السياحة الجنسية والتدخلات الإنسانية إلى الحروب الأجنبية وهجرة العمالة)، من الصحيح أن هناك نموا عاما فى الصور المشتركة عن الحياة الجيدة، بعضها تجارى ومتمركز حول الثروة (كما يتبدى فى الاندفاع نحو تجارة الأسهم بين ربات البيوت اليابانيات والرجال الصينيين)، والبعض الآخر سياسى الطابع مثل انتشار الأفكار الشعبية عن الديمقراطية، حتى فى أماكن منعزلة مثل بورما ونيپال. على أن هذه التقاربات بحثا عن الرخاء والحركة والصوت، مازالت تستمد قوتها من تشكلات القيم والأخلاقيات والدين، وهى محلية ومتغيرة. هذه التشكلات يمكن أن نراها فى تنوع صور الحياة الجيدة التى مازال يتسم بها عالمنا.

عالم المسيحية البروتستانتية فى الولايات المتحدة حالة واضحة لهذه الخصوصية، إذ على الرغم من التنوع الداخلى المذهل، يجمع هذا العالم مجموعة معينة من المعانى حول فكرة الحياة، والآخرة، والحياة المسيحية، والحياة الجيدة. واليوم، وبخاصة فى تلك القطاعات من ذلك العالم، التى يتوسطها التلفزيون والراديو فى الولايات المتحدة، يوجد تمازج واضح بين القيم والرسائل المشبع بها عالم المسيحية الأصولى، وينحو إلى تأكيد: شكل من المساعدة الخلاصية الذاتية، جرعة صحية من روح المبادرة التجارية، ميلا شديدا لدخول نقاشات عن الخلق والإجهاض وغيرها من المسائل العلمية، وانحياز شديد للأسرة باعتبارها واحة أخلاقية ضد أخطار المثلية الجنسية والطلاق والحرية الجنسية. هذا العالم البروتستانتى له فى ذات الوقت بُعدُ تبشيرى قوى، ومن خلال مؤسسات مثل "*World Vision*" أصبح حاضرا بعمق فى عالم الأنشطة الإنسانية العابرة للحدود القومية، وبخاصة فى ظروف وسياق الكوارث الطبيعية فى العالم. هذا التصور للحياة الجيدة الذى يشكل أساس رؤية العالم، هو تصور مسيحى وبأسلوب أمريكى شديد الخصوصية(10)، تضافرت فيه السياسة

والتجارة والعلم لتشكل صورة محددة الملامح لمعنى الحياة المسيحية الجيدة. هذا المفهوم للحياة الجيدة مرتبط بالضرورة بالصورة المحددة للحياة الأخرة مع الحضور المركزى لصورة وشخص المسيح الذى يفتدى الحياة ويمثلها معا هنا والآن.

هذا التصور للحياة المسيحية الجيدة ملىء بالطبع بكثير من الخلافات والمجادلات والتنوعات الداخلية مثلما هو فى عالم الإسلام، الذى يحتوى كذلك أفكارا كثيرة مختلفة عن ماهية الحياة الجيدة، رغم أنها مقدمة، إلى حد كبير للغرب، من خلال عدسة الإرهاب والجهاد والتفجيرات الانتحارية، إلى أن تلك رؤية شديدة التهافت والضحالة للمعنى الإسلامى للحياة الجيدة، التى تنطوى على صورة مختلفة للعلاقة بين السلطة والمجتمع، بين التجارة والربح والقيم الاجتماعية والتكافل، وبين الحرب السياسية والإصلاح الذاتى (كما يتضح من مفهوم الجهاد)، ومثلما بدأ "فيصل ديفجى – *Faisal Devji*" يوضح فى عمله الحديث[11] عن خطابات مفكرين إسلاميين راديكاليين، بما فى ذلك أيديولوچيات "القاعدة"، فإنهم أيضا يتكلمون اليوم بلغة الإنسانية والخيرية، ولذلك فنحن لا نفهمهم جيدا إذا نظرنا إليهم باعتبارهم معادين للعلمانية. ربما يمثلون أفكارا ميتافزيقية قوية عن الحياة الإسلامية الجيدة (وكذلك عن الحياة الآخرة)، ولكن ذلك لا يمنعهم من الكلام بلغة شكل مختلف من الإنسانية الحداثية، عن المعاناة والعدالة وحقوق الإنسان والرفاه الإنسانى؛ علاوة على ذلك فإن لغات الحياة الجيدة فى الممارسات الإسلامية اليومية والمعتادة، يتنوعاتها المختلفة فى عوالم "الشيعة" و"السنة" و"الاسماعيلية"، وبين طبقات اجتماعية مختلفة: من أحياء القاهرة العشوائية إلى قصور الخليج الفارسى، هذه اللغات موسومة بنماذجها الخاصة من التزمت الجنسى والحماسة الدينية والعدوانية السياسية؛ كذلك فإن تصريحات الرئيس الإيرانى فى خطابه فى جامعة كولومبيا فى ٢٠٠٧، رغم تشتتها وانتهازيتها، تكشف أيضا عن أن هناك نكهة خاصة لأفكار عن الاستقلال السياسى والحرية

الجنسية والقوة العسكرية والثقافة التعليمية الحديثة فى العالم الشيعى المعاصر. النزعة التبشيرية الإسلامية لها كذلك أشكالها الخاصة من التدخل الإنسانى، ورغم أن الانتشار العالمى للأموال الخيرية الإسلامية مرتبط بتمويل الإرهاب، هناك ما يكفى أيضا من الأدلة على أن هذه الأموال مرتبطة فى ذات الوقت بأفكار الهيئات والمؤسسات المانحة لها عن العدل الاجتماعى والإنصاف والإحسان لفقراء المسلمين وتأمينهم.

هذه الأمثلة يمكن أن تتضاعف فى صور الحياة الجيدة، والحياة الآخرة والحياة العادلة فى كثير من المجتمعات، وهى تختلف أحيانا حسب التاريخ والجغرافيا واللغة، وأحيانا حسب أعراف قومية حداثية قوية. لدى كل المجتمعات أعراف عن الرسولية والألفية السعيدة والتغيير الراديكالى، وفى عصر العولمة بدأت كل هذه الأعراف فى إنتاج بؤر جديدة للصراع الثقافى والمغامرة الأخلاقية مثلما شهدنا مؤخرا فى أزمة مجموعة من المبشرين البروتستانت من كوريا الجنوبية فى أفغانستان، الأمر الذى سلط الأضواء على الأهمية المتصاعدة لكوريا الجنوبية كقوة تبشير بروتستانتية لا يسبقها فى ذلك سوى الولايات المتحدة، فى مختلف المجتمعات الآسيوية وماوراءها؛ كما أن لدى الأنثروبولوجيا سجلا حافلا فى دراسة الأشكال المختلفة للانفجار الألفى، وبخاصة فى مجتمعات جزر الباسيفيك، وذلك نتيجة للاتصال بالغرب فى منتصف القرن العشرين، وفى المجتمعات الأمريكية الأصلية التى خربها ونهبها الجنود والمستعمرون البيض فى أمريكا الشمالية فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وكما هو الحال فى ميادين العلوم الاجتماعية الأخرى، فإن التوجه داخل الأنثروبولوجيا كان يميل نحو التردد بين دراسات الحركات اليوطوبية والألفية من جهة، ثم حديثا دراسات الصدمة الثقافية من جهة أخرى، الأمر الذى خلق فجوة ملحوظة فى الدراسة المنهجية لتنوع الرؤى الخاصة بالحياة الجيدة والحياة الآخرة

والحياة العادلة؛ وكانت النتيجة تقوية الشعور بأن الأمل هو نتاج لحظات الاستثناء والضرورة، وأن المستقبل ليس عنصرا روتينيا فى الفكر والممارسة فى جميع المجتمعات. وبعد أن بدأ الاهتمام بالأساليب التى يكون المستقبل من خلالها جزءا من تشكيل ممارسات المجتمعات، أصبح هناك ميل مماثل للتردد بين أقطاب الميتافزيقيا والتجريد من جهة، (أحد الأمثلة على ذلك عمل عالم الإثنولوچيا الفرنسى "چينيڤييڤ كالام-جريولى - *Geneviève Calame-Griaule*"[12]، عن رؤية شعب "الدوجون - *Dogon*" - الأفريقى، ومن جهة أخرى لتصوير الفلاحين والشعوب الأخرى غير الغربية باعتبارهم أصحاب قرارات عقلانية انطلاقا من ميول وحسابات عامة ترشد خياراتهم.

الجانب المفقود هنا هو السعى المنهجى لفهم كيفية قيام الأنظمة الثقافية، باعتبارها مركبات من معايير ونزعات وممارسات وتواريخ، بتأطير الحياة الجيدة كمجال لغايات واضحة ومسارات عملية لتحقيق هذه الغايات؛ وهذا يتطلب الانتقال من التأكيد الأنثروبولوچى على الثقافات باعتبارها منطقا للتكاثر والإنتاج، إلى صورة أوسع تقوم فيها الأنظمة الثقافية كذلك بتشكيل صور ذهنية للحياة الجيدة كخريطة للرحلة من هنا إلى هناك، ومن الآن إلى آنذاك باعتبار ذلك جزءا من أخلاقيات الحياة الجيدة وباعتبارها متنوعة وذات قيمة، يمكن أن يكون خُطوة رئيسية نحو تحديد المقصود بالتأكيد، مثلما فعلت، على أن القدرة على الطموح هى قدرة ثقافية، وإن كانت هى مفتاح التغيير فى كل مكان لشروط الوضع الراهن، بقدر ما يتعلق ذلك بالاعتراف الاجتماعى وإعادة التوزيع.

أسلوب آخر لجعل مسألة الطموح جزءا أساسيا من المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا، هو أن نقول إن الأمل هو النظير السياسى لعمل الخيال، حيث إنه من خلال شكل من سياسات الأمل فحسب، يستطيع أى مجتمع أو جماعة تصور رحلة نحو تغير

مرغوب فى حالة الأشياء؛ ولعله من الصحيح أن هناك، بشكل رمزى مجرد، مجتمعات "ساخنة" وأخرى "باردة" (بتعبير "ليڤى شتراوس" الشهير)، مجتمعات تتعهد التغيير ومجتمعات تنكره، على أن من الصعب أن نؤكد فى العالم الذى نعيش فيه اليوم، أن هناك مجتمعا أو جماعة اجتماعية ما مكتفية أو قانعة تماما بحالة الأشياء كما هى، أو أن هناك مجتمعا تخلى عن الحاجة لسياسة أمل؛ على أن الخيال والطموح، وكلاهما من ملامح عمل الثقافة الواضحة فى كل مكان، مرتبطان على نحو وثيق بملكة ثالثة، هى ملكة التوقع التى تحظى بالاهتمام الأكبر، إلى حد ما، فى أرشيف الأنثروبولوچيا؛ والآن ننتقل إلى التوقع باعتباره عنصرا حاسما فى دراسة المستقبل باعتباره واقعا ثقافيا.

التوقع والمخاطرة والتخمين

الحياة الجيدة، بمعنى ما، يمكن أن توصف بأنها تلك التى يتمنى كثير من الناس فى كثير من المجتمعات أن يحققوها، ولكن الأنثروبولوچيا مهتمة دائما بما يخشاه الناس وبالتالى يسعون لتجنبه؛ وعلى الأقل منذ الدراسة الإثنوجرافية البارزة بعنوان: السحر والكهانة والشعوذة عند قبائل الأزاندى – *Azande*، لـ "إى. إى. ايڤانز بريتشارد – *E.E.Evans Pritchard*"، كان هناك اهتمام كبير بين علماء الأنثروبولوچيا العاملين فى المجتمعات غير الغربية لفهم مثل تلك الممارسات (السحر والكهانة والشعوذة) وعلاقة ذلك بانشغال كامل وعام بسوء الحظ ونكد الطالع، والمهيأة كذلك لاحتواء مجهولات المستقبل المتصورة على ضوء أحداث الحاضر المؤذية؛ وفى المجتمعات المنظمة على امتداد خطوط أشمل مضمونا وأكثر عددا، فإن تلك هى القوة المحركة وراء عمليات مثل الضرب بالرمل (بغية التكهن بالمستقبل)، والتنجيم، وغيرها من تكنولوچيات التنبؤ والرجم بالغيب؛ وأذكر فى هذا السياق أن "ماكس ڤيبر – *Max Weber*"، الذى سأعود إليه بعد قليل، ميز بشكل أساسى بين

السحر والدين، وذلك فى مشروعه المقارن الهائل، ومن رأيه أن السحر يتسم أساسا بما يعتبره أساليب لاعقلانية للتنبؤ بالمجهول الدينى (الغيب) ومحاولة التحكم فيه.

لدينا فى الدراسات الخاصة بالأسلوب الثقافى فى تناول المخاطرة تنوع ثري من التقاليد والأعراف التى نعتمد عليها لبناء أنثروپولوچيا قوية للمستقبل، ولعل أبرزها ما نجده فى الإسهامات الكثيرة لـ "مارى دوجلاس – ***Mary Douglas***" عن الكوزمولوچيا(*) والكيان الاجتماعى والطهر والخطر[13]، وربما تكون هى أول عالم أنثروپولوچى مهم يرى أن هناك تناظرات صريحة عديدة بين الخرائط الثقافية للجسد الإنسانى والكيان الاجتماعى والكون، وأن الكثير من المجتمعات الإنسانية تكتشف الخطر عند تلك النقاط التى قد تتعرض فيها التمايزات الصريحة لخطر الطمس أو الاختلاط. هذا الجدل الذى قدمته فى ما يتعلق بقواعد لسفر ليڤيتيكوس(**) – ***The Book of Leviticus*** – أثار نقاشا قويا وجدلا مضادا، إلا أنه يظل خلافا كلاسيكيا يسترعى الانتباه فى عبارتها الذكية المأثورة ومفادها أن "الدنس شىء فى غير موضعه"؛ وفى عملها التالى عن "الرموز الطبيعية"[14]، طورت "دوجلاس" هذه الأفكار وحاولت تعميق العلاقة بين العمليات الجسدية والاجتماعية والكونية لكى توضح أين وجدت المجتمعات المختلفة الخطر وحاولت السيطرة عليه عن طريق تلافى الخلط بين المقولات، ولكنها فى عملها الذى جاء بعد ذلك، الموجه بوضوح للمجتمعات الغربية الحديثة، انتقلت من الاهتمام بالخطر إلى الاهتمام بالمخاطرة. فى هذه الكتابات اللاحقة، وبخاصة فى دراسة بالتعاون مع "آرون ڤلداڤسكى[15] – ***Aron Wildavsky***" بذلت "دوجلاس" جهدا أوليا لكى توسع رؤيتها من كوزمولوچيا المجتمعات صغيرة الحجم، إلى مشكلة المخاطرة وإداراتها فى المجتمعات الصناعية

(*) البحث فى أصل الكون (المترجم).

(**) اللاويين – ***Levites*** (من أسفار الكتاب المقدس) – (المترجم)

المعاصرة. هذا العمل الأخير نتج عنه اهتمام واضح بالمستقبل باعتباره بعدا للحياة الإنسانية منظما من الناحية الثقافية، إلا أن ذلك لم يكن أكثر من تقدم جزئى، حيث إنها ظلت مدينة للاهتمام بالتصنيفات والتقسيمات التى كانت قد استمدتها، جزئيا، من "إيفانز بريتشارد - **Evans Pritchard**"، وبدرجة كبيرة من "دوركايم - **Durkheim**" و"موس - **Mauss**"؛ وقد منع ذلك "دوجلاس" من أن تتبنى وجه المخاطرة فى المجتمعات الحديثة التى أصبحت بعد ذلك تحت سيطرة إطار تأمينى، هو نفسه مستمد من ميلاد فكر احتمالى، التاريخ الباكر للتأمين فى الغرب، والتمييز التالى والحاد بين المخاطرة واللايقين، الذى كان أول منظريه "فرانك نايت - **Frank Knight**" (انظر الفصل الثانى عشر). يمكن أن نقول إن "مارى دوجلاس" أورثتنا اهتماما قويا بالمخاطرة، ولكن مع فهم ضعيف للاحتمالية وللايقين وللمناورة بالأعداد الكبيرة، فى الحياة الحديثة.

هذا النقص تمت مواجهته فى مجموعة جيدة من الأعمال الحديثة عن عمليات مختلفة خاصة بالسوق، بما فى ذلك أشكال نقدية حديثة.[16] هذه المجموعة من الأعمال الإثنوجرافية الاستقصائية للمخاطرة باعتبارها ملمحا من ملامح الحياة الحديثة تحت السيطرة، تتوافق مع تيار أعرض من الأعمال ذات التوجه الثقافى، عن الأشكال النيوليبرالية الجديدة من الرأسمالية، بما فى ذلك الرأسمالية الألفية، ورأسمالية الكازينو، ورأسمالية الكوارث، وغيرها من مختلف أشكال المخاطرة وتحملها، التى تربط دراسة الأسواق الحديثة بالأبعاد الأخرى للمضاربة والأزمات والقيمة فى الحياة المعاصرة.[17] وبينما ليس هذا هو السياق المناسب لمراجعة تفصيلية أو تفسير لهذه المجموعة من الأعمال الجديدة، تجدر الإشارة إلى أنه يبنى على تقاليد سابقة فى الاهتمام بأخلاقيات العمل التجارى (فيبر)، وبأنواع مختلفة من فتشية السلعة (ماركس)، وبالمشهدية والإفراط (باتاى)[18] وبعقيدة الكارجو وغيرها من ضروب الهستيريا

الاقتصادية. الأمر الوثيق الصلة، فى هذه الأعمال، بأنثروبولوجيا مستقبلية، هو ذلك التوتر بين ما أسميه **أخلاقيات الإمكان**، و**أخلاقيات الاحتمال**.

ما أقصده بـ **أخلاقيات الإمكان** هو طرائق التفكير والشعور والفعل التى تزيد من آفاق الأمل وتوسع مجال الخيال وتنتج قدرا أكبر من المساواة والإنصاف فى ما أسميته القدرة على الطموح التى توسع مجال المواطنة العارفة والمبدعة والنقدية. هذه الأخلاقيات جزء لايتجزأ من حركات المجتمع المدنى العابرة للحدود القومية والمنظمات الديمقراطية التقدمية وسياسات الأمل بوجه عام؛ أما ما أقصده بـ **أخلاقيات الاحتمال** فهو طرائق التفكير والشعور والفعل المتدفقة مما يطلق عليه "إيان هاكنج – *Ian Hacking*": "طوفان الأرقام"[19]، أو ما يراه "ميشيل فوكو – *Michel Foucault*": الأخطار الدقيقة لأنظمة التشخيص والإحصاء والمحاسبة الحديثة. كلها مرتبطة بشكل عام بنمو رأسمالية الكازينو، التى تربح من النكبات وتجنح إلى الرهان على الكوارث. هذه الأخلاقيات الأخيرة مرتبطة، على نحو نموذجى، بأشكال لاأخلاقية من رأس المال العالمى والدول الفاسدة، وغيرها من مختلف المغامرات المريبة.

وأنا أقدم هنا هذين الأسلوبين الخلاقيين المتناقضين لكى أقترح أن هناك تحت الجدل والتناقضات المحيطة بما نطلق عليه العولمة، صراعا بنيويا بين هذين المبدأين. أحد المجالات التى يمكن أن نفحص فيها ما هو معرض للخطر فى هذا الصراع بين **أخلاقيات الإمكان** و**أخلاقيات الاحتمال**، هو الاهتمام الحديث بالاستفادة المنظمة من الكوارث واللاأمان والطوارئ، كفرع جديد من المضاربة الرأسمالية.

وهناك مؤلفان، فى المجال العام، يقدمان لنا صورا رصينة وجادة لهذا الاقتصاد الجديد، **اقتصاد الكوارث**؛ فهذه "ناعومى كلاين – *Naomi Klein*"[20]، تمد خطا مباشرا بين التربح الفاحش من إعادة الإعمار فى العراق، والأموال الطائلة التى جنتها

شركات كبرى من جراء أعمال خاصة بالبنية الأساسية والطاقة والأمن والهندسة فى "نيوأورليانز" بعد إعصار "كاترينا"، وتكشف عن وجود منطق واحد أو مشابه فى الكثير من مواقع الكوارث فى العالم، سواء أكانت من فعل الطبيعة أو الإنسان. تقول "كلاين" فى تحليلها:

> **حتى وقت قريب، كانت الكوارث مراحل للتسوية الاجتماعية، لحظات نادرة كانت المجتمعات الصغيرة تطرح الكوارث جانبا لكى تتعاون وتتآزر. الكوارث اليوم لحظات تباعد بيننا عندما نهوى إلى مستقبل يتسم بالتمايز والتفرقة الجذرية، بعضنا يختفى من الخريطة وآخرون يصعدون إلى دولة ملكية خاصة موازية مزودة بكل إمكانيات الترف من طرق ومطارات ومدارس راقية.**(21)

تحليل "كلاين" لما تطلق عليه مركب رأسمالية الكوارث يبين لنا أنه أكثر مدعاة للقلق من المركب الصناعى العسكرى القديم، حيث إنه ليس مجرد عالة على الدولة والموارد العامة، ولكنه بالفعل يسعى لكى يستنزفها ويحل محلها، إلى أن يتم إنهاك البنية الأساسية العامة تماما.وتستطيع هذه المؤسسات الخاصة الكبرى نفسها تأجير السلع والبضائع العامة لنفس المجتمع والدولة اللذين سبق أن سرقتها منها؛ كما تستطيع "كلاين" أن تقدم لنا دلائل كافية من داخل الحكومة الأمريكية وخارجها، على أننا ندخل مرحلة تشق فيها التفرقة "العنصرية" الناجمة عن الكوارث طريقها لإنتاج عالم من المناطق الخضراء – نسخة عالمية مكبرة لما يحدث فى بغداد – تقوم فيها سكانها من الطبقة الوسطى فى ضواحيهم المسورة والمحمية بالحراس بشراء بنيتهم الأساسية والتزود باحتياجاتهم من الطاقة والأمن تحسبا لكوارث أوسع وانهيارات أشمل فى البنية الأساسية. كما أننا نشهد بالفعل فى مناطق مثل ضواحى أطلانطا – ***Atlanta***، ميلاد "مدن العقود" – وهى مدن يتم إنشاؤها من الصفر بواسطة مقاولين، وهى

ضواحى مستقلة تمكنهم من التخلى عن مسئولياتهم الضريبية. أما الأكثر بدعاة للقلق فهو ما تكشف عنه تحليلات الأسواق والتوجهات السياسية العالمية من أن أسواق الأوراق المالية (البورصات) الآن تستقبل أخبار الكوارث الكبرى بزيادة الأسعار، بما يوحى بأن الكوارث السياسية تخلق ازدهارا اقتصاديا، على خلاف الانهيار الشديد المفاجئ فى كثير من الأسواق بعد الحادى عشر من سبتمبر. الأرباح الطائلة من وراء هذا الفيض الغامر من الكوارث عبر العالم، تكشف عن ذلك الخط الدقيق الذى يربط بين استغلال الكوارث والاعتماد عليها فى السباق على الكسب.

> **النظام الاقتصادى الذى يقتضى نموا مستمرا، بينما يقاوم تقريبا أى محاولة جادة لتنظيم البيئة أو المحافظة عليها يخلف وراءه باستمرار ذيلا من الكوارث، سواء عسكرية أو بيئية أو مالية؛ كما أن النهم إلى الربح السريع السهل الذى يخلفه الاستثمار القائم على المضاربة حول أسواق الأسهم والمال والعقارات إلى آليات لصنع الكوارث، كما حدث فى الأزمة المالية الآسيوية وأزمة البيزو(*) المكسيكية.. وعليه يمكن أن نقول إن اليد الخفية للسوق هى المسئولة عن إنتاج الكوارث، وإن السوق هى أحد المجالات التى تصنعها بالفعل.[22]**

تحليل "كلاين" يمكن ربطه مباشرة بـ أخلاقيات الاحتيال، وذلك بالرجوع إلى مقال كتبه "مايكل لويس – ***Michael Lewis***" ونشرته مجلة "نيويورك تيمز صنداى – ***New York Times Sunday Magazine***"، فى عددها الصادر فى ٢٦ أغسطس ٢٠٠٧ تحت عنوان "فى كازينو الطبيعة".[23] مقال "لويس" يركز كذلك على الكوارث والنكبات والأرباح، إلا أن هدفه أكثر تحديدا من ذلك، وهو إلقاء الضوء على الأساليب الجديدة التى يستخدمها المغامرون والمحللون فى حساباتهم للكوارث

(*) العملة النقدية.

واحتمالاتها؛ ورغم أن هذا المقال ظهر قبل مقال "كلاين" بأسابيع قليلة، يمكن قراءته باعتباره تحليلا للأسلحة الفنية التى ينتجها مجمع كوارث الرأسمالية لتوجيه وإدارة المخاطر الجديدة التى تستهدف الإفادة منها.

يركز مقال "لويس" على صناعة التأمين وعلاقاتها بعناصر المخاطرة الأخرى فى السوق العالمية، وبخاصة فى فترة ما بعد "كاترينا" التى واجه كثير من القائمين بالتأمين أثناءها خسائر فادحة، بعد عقود من الأرباح الطائلة فى المناطق الأكثر عرضة للكوارث فى الولايات المتحدة. محور تحليل "لويس" هو ذلك النمو فى دور وأهمية آلية مالية جديدة يطلق عليها "سند الكوارث – ***catastrophe bond***" أو – اختصارا – "***cat bond***". سند الكوارث آلية محسوبة لتوليد الأرباح وتقليل الخسائر فى صناعة التأمين، وباعتبارها وسيلة فرعية مساعدة فإنها تمكن كثيرا من اللاعبين الآخرين فى ما يطلق عليه "لويس": كازينو الطبيعة – ***nature's casino***"، أو سوق حساب المخاطر المرتبطة بالحوادث شديدة الندرة (التى يطلق عليها التجار "المخاطر الذيلية – ***tail risks***" أو الاهتزازات المالية المفاجئة التى تقدر نسبة حدوثها بـ ١٪ وربما أقل). سندات الكوارث تمكن من يشترونها من أن يصبحوا "باعة" لتأمين الكوارث: المشترى سوف يخسر كل أمواله فى حال حدوث كارثة معينة خلال عدد معين من السنوات، أما بائع سند الكارثة – وعادة ما يكون شركة تأمين تحاول تأمين نفسها ضد خسائر ضخمة – فيدفع للمشترى معدل فائدة مرتفع. كثير من صناديق المضاربات لاعبون كبار فى مجال سندات الكوارث، كما أن هناك أنواعا جديدة من الشركات التى يسيطر عليها علماء طبيعة ورياضيون، تبتكر نماذج لتقييم مخاطر الأحداث الكارثية، يعمل على أساسها "الكازينو" بكامله؛ وباختصار، فإن الكوارث أصبحت مصدرا ليس فقط للربح من التأمين التقليدى (وما يسمى بإعادة التأمين) وإنما كذلك لأنواع جديدة من الوسائط المالية التى تحسب وتقدر المخاطرة فيما يتعلق بالحوادث، حيث

الماضى دليل معيب على المستقبل. هذه الصناعة المبنية على خلطة معقدة من التفكير القائم على الاحتمال، والمقامرة، ووضع النماذج العلمية، والتسعير، وتقدير المخاطر، هذه الصناعة يتجلى فيها بوضوح تام ما أطلق عليه **أخلاقيات الاحتمال** ونهجها الأخرون فى تناول مشكلات عالم من الكوارث (القيمة). إذا جمعنا بين تحليل "ناعومى كلاين" الحاسم لمركب رأسمالية الكوارث، (الذى يتبنى الكوارث بشكل مباشر باعتبارها مصدرا للأرباح المفاجئة القائمة على عنصرية الكوارث واستنزاف البنية الأساسية العامة) وتحليل "لويس" للآليات والبروتوكولات المالية الجديدة (التى تضاعف من أساليب الإفادة من المخاطر المرتبطة بالحوادث بعيدة الاحتمال)، إذا جمعنا بين التحليلين يمكن أن نجد أن **أخلاقيات الاحتمال** تأخذ المخاطر إلى فضاءات الضرورة والطوارئ والمعاناة التى لم يكن يتخيلها أحد مثل "ڤيبر"، عندما ربط روح التجارة بمبادئ دينية كالڤنية ونفسية معينة.

إن التحدى الذى يواجه من يرغبون فى دراسة آليات المقامرة والمضاربة والمخاطرة وغيرها من صور الرهان فى العالم المعاصر، هو أننا لم نملك بعد وسيلة يمكن الاعتماد عليها للربط بين الفهم العام للايقين والمخاطرة والتكهن باعتبارها من ممارسات الحياة اليومية فى كل المجتمعات، وبين التكنولوچيات الجديدة الهائلة التى ظهرت لإدارة المخاطر بأشكالها الكلية والكارثية، والإفادة منها عن طريق أسواق وآليات مالية جديدة بالغة التعقيد. ولكى نكون قادرين على القيام بذلك، لابد من أن ندرس ونبحث بطريقة علمية كل المناطق والممارسات التى تكون فيها **أخلاقيات الإمكان** فى حال تماس مباشر مع **أخلاقيات الاحتمال** فى بيئات أو أوساط إقليمية وتاريخية وثقافية بعينها؛ وسوف يتطلب الأمر هنا القيام بدراسات دقيقة ومحكمة عن رؤية الفئات التالية (على سبيل المثال) لما يقومون به فى خضم مفاضلاتهم المعقدة بين **أخلاقيات الإمكان وأخلاقيات الاحتمال**، هذه الفئات هى: من يبيعون أعضاءهم

كجزء من تجارة الأعضاء البشرية، من يمارسون أشكالا شديدة الخطورة من الاتصال الجنسي، من يقومون برحلات خطرة ومجازفات شديدة الخطر (مثل مناجم الماس) بحثا عن ضربة حظ مفاجئة، من يقومون ببناء مساكن فى مواقع معرضة لأخطار بيئية شديدة برغم كل التحذيرات... الخ. مازالت مثل هذه الأعمال الإثنوجرافية فى بدايتها؛ ولاستكشاف هذا الفضاء على نحو أكثر دقة، لابد من العودة مرة أخرى والانفتاح على المعانى المتعددة لفكرة ما يعرف بـ: "*Speculation*"(*)، لكى نخرج بصورة أفضل عن تداخل وتشابك علوم التوقع اليوم مع الاستراتيجيات والممارسات العادية لصنع المستقبل.

ليس لدينا حتى الآن وسيلة نتبين من خلالها كيفية تداخل التوقع والخيال والطموح فى مهمة صنع المستقبل، وذلك بالنسبة للقطاع الكبير من سكان العالم الذين يمكن أن يقال إنهم يعيشون فى ظروف توصف بأنها "حياة عارية"[24]، أو جرداء، وذلك لأن - حتى - الحياة "العارية" لا يعوزها الشكل أو القوام الأخلاقى، ولا يمكن أن تقوم خارج إطار شعورى ثرى؛ وحيث إن العالم الاجتماعى الثقافى كان عرضة باستمرار للتآكل نتيجة ضغوط الارتجال، فمن المؤكد ألا يكون المستقبل فضاء محايدا أو تقنيا لكل من يشغلون فضاء الإمكان أكثر من فضاء الاحتمال، كتوجه رئيسى لهم فى العالم. بالنسبة لمعظم الناس العاديين - وبالتأكيد بالنسبة لمن يعيشون ظروف الفقر والإقصاء والتشريد والعنف والقمع - يطرح المستقبل نفسه عادة باعتباره ترفا أو كابوسا أو شكا أو إمكانية تتقلص. بالنسبة لتلك المجتمعات والجماعات التى تواجه الآن معاناة تتزايد، واقتلاعا وأمراضا وكوارث - نحو ٥٠٪

(*) لم أترجم "*Speculation*" فى هذا السياق تحديدا إلى مقابل عربى واحد، فهى تعنى "المضاربة (فى البورصة)"، والتأمل، والتفكر، والتحرز، والتخمين، والنظر العقلى، والمؤلف يريد الانفتاح على كل هذه المعانى والظلال. (المترجم).

تقريبا من سكان العالم، وبأى مقياس – فإن أبرز الحقائق الشعورية هى أن المستقبل صدمة شديدة للحاضر بسبب ما يحدث من كوارث لا حصر لها، وبالتالى يصبح الأمل مهددا غالبا بالنسبة للتجمعات السكانية التابعة بسبب ما يعتريها من نفور وخوف وغضب. هذه الأزمة الشعورية التى تسكن أيضا جغرافيا غير متسقة أو عالمية أو كونية لابد من مواجهتها من قبل أولئك الذين يسعون إلى رسم المستقبل أو حتى يخططون من أجله، آخذين باعتبارهم أن المستقبل ليس مساحة فارغة أو لوحة بيضاء لنقوش الاستنارة التكنوقراطية أو تقلبات الطبيعة، وإنما هو فضاء للتخطيط الديمقراطى، الذى ينبغى أن يبدأ بالإقرار بأن المستقبل واقع ثقافى.

عن مجالنا المعرفى ... وعنا.

هذه الأفكار عن الضرورة الملحة لبناء أنثروپولوچيا قوية للمستقبل تعيدنى إلى الرحلة التى قمت بها على امتداد هذا الكتاب. بدأت بفصل سبق أن نشرته فى ١٩٨٦ عن تداول وانتشار الأشياء وكيف يواجه ويغير هذا التداول وهذا الانتشار أنظمة القيمة، وكيف أننا لن نتمكن من فهم هذه الأنظمة إلا عندما نسلم بأن للأشياء أيضا، بعض مظاهر التغير التى ننسبها لأنفسنا، سواء أكان ذلك فيما يتعلق بأشكال القوة أو الطاقة أو المسيرة الحياتية.

فصول الكتاب التالية لذلك، استكشفت الأساليب التى عقدت بها العقود القليلة الأخيرة للعولمة أفكارى الأولية عن الحياة الاجتماعية للأشياء؛ فالآن نستطيع أن نرى أن أشكال التداول والانتشار مستمرة فى تداخلها مع انتشار الأشكال لإنتاج تشكلات ثقافية جديدة غير متوقعة تتخذ فيها المحلية دائما صورا جديدة مثيرة للدهشة؛ ومع استمرار عملية العولمة فى إفراز أزمات جديدة معقدة بالنسبة للتداول والانتشار، نجد من الضرورى أن نلزم أنفسنا بموقف موال ومناصر، بخصوص أمر

واحد على الأقل، وهو أن نكون وسطاء وعناصر تيسير ومشجعين على تبنى أخلاقيات الإمكان فى مواجهة أخلاقيات الاحتمال، وسبق أن أشرت إلى هذا الفارق فى مواضع كثيرة من الفصول السابقة. وهنا أستطيع أن أقول بوضوح إن هذا الالتزام الأخلاقى يعتمد على فكرة مفادها أنه لا يمكن إقامة سياسة ديمقراطية حقيقية بناء على ذلك الطوفان من الأرقام – عن السكان والفقر والربح والسلب والنهب – التى تهدد بقتل أى شكل من أشكال التفاؤل بخصوص الحياة والعالم. لابد بالأحرى من البناء على أخلاقيات الإمكان التى يمكن أن توفر لنا منطلقا أكثر شمولا لتحسين نوعية الحياة العالمية وتستوعب رؤى تعددية للحياة الجيدة.

أما بالنسبة لنا، نحن الذين مازلنا نعمل فى السلك الأكاديمى وانطلاقا منه، فإن هذا الجدل الأخلاقى لا يمكن تطبيقه بشكل مجرد، ولا فى تلك المجالات التى نحن بعيدون أو منفصلون عنها. لابد من أن يبدأ ذلك داخل بيتنا: فى مؤسساتنا، فى مجالاتنا العلمية، فى مناهجنا، وهذا هو السبب الذى جعلنى أرسى هذا الكتاب حول جدل عن أهمية أنثروبولوچيا المستقبل بالنسبة لمستقبل الأنثروبولوچيا نفسه، ولا يعنى ذلك أننى مؤمن باصطفاء الأنثروبولوچيا لإنقاذ الحياة الأكاديمية أو العالم بدرجة أقل، فكل مجال من مجالات المعرفة والتساؤل يستطيع، ولابد من، أن يصنع نموذجه الخاص من هذه الرحلة. إننى أضع الأنثروبولوچيا فى الصدارة اعترافا واعتزازا بحقيقة كونها مجالى الخاص وخلفية تكوينى العلمى، كما أنها، بالإضافة لذلك ضرب تداولى من الفكر سوف يواصل رحلاته العالمية الخاصة؛ وأعتقد أن هذه الرحلات العالمية فى مستقبل الأنثروبولوچيا من المرجح أن تقوى وتدعم أخلاقيات الاحتمال إن هى وضعت فى اعتبارها الحاجة إلى أنثروبولوچيا من أجل المستقبل، على نحو جاد. فى هذا السياق، إن لم يكن فى غيره، ليس لدينا ما نخسره سوى القيود التى تكبلنا.

هوامش الفصل الخامس عشر

(1) T.C. Schelling, "Micromotives and Macrobehavior", New York: W.W.Norton&Co., 1978.

(2) A. Appadurai, "Modernity at Large: Cultural Dimentions of Globalization", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

(3) V. Turner, "The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual", Ithaca: Cornell University press, 1970.

(4) V. Das, "Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary", Berkeley: University of California Press Press, 2006.

(5) A. Appadurai, ed., "Globalization", Durham: Duke University Press, 2003.

(6) E. Bloch, "The Principle of Hope", Cambridge: MIT Press, 1986.

(7) M. Hardt and A. Negri, "Multitude: War and Democracy in the Age of Empire", New York: Penguin Press, 2004.

(8) D. Harvey, "Spaces of Hope", Berkeley: University of California Press Press, 2006.

(9) N. Fraser and A. Honneth, "Redistrubution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange", London: Verso, 2003.

(10) للمزيد عن هذه الخاصية الثقافية، انظر:

P. Guyer, "Kant's Groundwork for Metaphysics of Morals: Reader's Guide", London: Continuum, 2007.

(11) F. Devji, "The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics," New York: Columbia University Press, 2008.

(12) G. Calame-Griaule, "Ethnologie et Language. La Parole Chez les Dogon", Paris: Gallimard, 1965.

(13) M. Douglas, "Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo", New York: Praeger, 1966.

(14) M. Douglas, "Natural Symbols: Explanations in Cosmology", New York: Pantheon Books, 1970.

(15) M. Douglas and A.B. Wildavsky, "Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers", Berkeley: University of California Press, 1983.

(16) K. Hart, "The Memory Bank: Money in an Unequal World", London: Texere, 2000;

Stock-exchange: H. Miyazaki, "Between arbitrage and Speculation: An Economy of Belief and Doubt", Economy and Society, 2007, 36 (3), 397-416;

A.Riles, "Real Time: Unwinding Technocratic and Anthropological Knowledge," Americán Ethnologist, 2004, 31 (3), 392-405;

New financial instruments: E.LiPuma and B.Lee, Financial Derivatives and the Globalization of Risk, Durham: Duke University Press, 2004; gambling as game and Lifestyle: J.R. Cattelino, High stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty, Durham: Duke University Press, 2008;

And Related Similar risk-related phenomena of Modern Global Life: B. Maurer, "Repressed Futures: Financial Derivatives' Theological Unconscious", Economy and Society, 2002, 31 (1), 15-36

(17) J.Comaroff and J. Comaroff, Of Revelation and Revolution, Chicago: University of Chicago Press, 1991;

A.Mbembe, "On The Post colony: Studies on the History of society and Culture, Berkeley: University of California Press, 2001; V. Rao, "Post-Industrial Transitions: The Speculative Futures of Citizenship in Mumbai", in R. Mehrotra and P.Joshi. eds., The Mumbai Reader, Mumbai: Urban Design Research Institute, 2006; J.L. Roitman, Fiscal Disobedience in Central Africa, Princeton University Press, 2005.

(18) G. Bataille, "Visions of Excess: Selected Writings, 1927- 9139, A. Stoekl, ed., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

(19) I. Hacking, "Biopower and Avalanche of Printed Numbers", Humanities in Society, 1982, 5 (3-4), 279- 95.

(20) N. Klein, "Disaster Capitalism: The New Economy of Catastrophe", Harper's, October 2007, 47-58;

وانظر كذلك:

N. Klein, "The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism", New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2007.

(21) Ibid., 50.

(22) Ibid., 58.

(23) M. Lewis, "In Nature's Casino", New York Times, 2007.

(24) G. Agamben, Homo Sacer: Sovereign and Bare Life", Stanford University Press, 1998.

ببلوجرافيا

Adams, F. G., and Behrman, J. R. (1982). *Commodity Exports and Economic Development*. Lexington, MA: Lexington Books.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

Alsop, J. W. (1982). *The Rare Art Traditions: The History of Art Collecting and its Linked Phenomena*. Princeton: Princeton University Press.

Alter, J. (2000). *Gandhi's Body: Sex, Diet, and the Politics of Nationalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Anderson, B. (1991 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Anderson, B. (1998). *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. New York: Verso.

Appadurai, A. (1978). "Understanding Gandhi." In P. Homans (ed.), *Childhood and Selfhood: Essays on Tradition, Religion, and Modernity in the Psychology of Erik H. Erikson*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Appadurai, A. (ed.). (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Appadurai, A. (1998). "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization." *Public Culture* 10(2), 225–47.

Appadurai, A. (1998). "Full Attachment." *Public Culture* 10(2), 443–9.

Appadurai, A. (2000). "Grassroots Globalization and the Research Imagination." *Public Culture* 12(1), 1–19.

Appadurai, A. (ed.). (2003). *Globalization*. Durham: Duke University Press.

Appadurai, A. (2006). *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke University Press.

Appadurai, A., and Holston, J. (1999). "Introduction: Cities and Citizenship." In J. Holston (ed.), *Cities and Citizenship*. Durham: Duke University Press.

Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Co.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.

Azoy, G. W. (1982). *Buzkashi, Game and Power in Afghanistan*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Balibar, E. (1991). "The Nation Form: History and Ideology." In E. Balibar and I. M. Wallerstein (eds.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. New York: Verso.

Bataille, G. (1985). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927–1939*. A. Stoekl (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Batliwala, S., and Brown, L. D. (2006). *Transnational Civil Society: An Introduction*. Bloomfield, CT: Kumarian Press.

Baudrillard, J. (1968). *Le Système des Objets*. Paris: Gallimard.

Baudrillard, J. (1975). *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press.

Baudrillard, J. (1981). *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis: Telos Press.

Bayly, C. A. (1983). *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770–1870*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bayly, C. A. (1986). "The Origins of Swadeshi (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700–1930." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.

Beck, U. (2000). *What is Globalization?* London: Blackwell.

Benedict, B. (1983). *The Anthropology of World's Fairs: San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915*. London: Scolar Press.

Benjamin, W. (1968). "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction." In H. Arendt (ed.), *Illuminations*. New York: Harcourt, Brace & World.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.

Beunza, D., and Garud, R. (2007). "Calculators, Lemmings or Frame-Makers? The Intermediary Role of Securities Analysts." In M. Callon, Y. Millo, and F. Muniesa (eds.), *Market Devices*. Malden, MA: Blackwell.

Beunza, D., and Stark, D. (2004). "Tools of the Trade: The Socio-Technology of Arbitrage in a Wall Street Trading Room." *Industrial and Corporate Change* 13(2), 369–401.

Bhabha, H. K. (1990). *Nation and Narration*. New York: Routledge.

Bindé, J. (2000). "Toward an Ethics of the Future." *Public Culture* 12(1), 51–72.

Bloch, E. (1986). *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bohannan, P. (1955). "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv." *American Anthropologist* 57(1), 60–70.

Boltanski, L. (1999). *Distant Suffering: Morality, Media, and Politics*. New York: Cambridge University Press.

Boltanski, L., and Chiapello, E. (2007). *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.

Bose, S. (2011). *His Majesty's Opponent: Subhas Chandra Bose and India's Struggle against Empire*. Cambridge, MA: Bełknap Press of Harvard University Press.
Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. R. Nice (trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Braudel, F. (1982). *The Wheels of Commerce*. New York: Harper & Row.
Breckenridge, C. (1984). "The Subject of Objects: The Making of a Colonial High Culture." Unpublished paper.
Breckenridge, C. A., Pollock, S., and Bhabha, H. K. (eds.). (2000). *Cosmopolitanism*. Durham: Duke University Press.
Brewer, J. (1990). *The Sinews of Power: War, Money, and the English State, 1688–1783*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Brouwer, M. (2003). "Weber, Schumpeter and Knight on Entrepreneurship and Economic Development." In J. S. Metcalfe and U. Cantner (eds.), *Change, Transformation and Development*. Heidelberg: Physica Verlag.
Buford, B. (1993). *Among the Thugs*. New York: W. W. Norton & Co.
Burghart, R. (1978). "Hierarchical Models of the Hindu Social System." *Man* 13(4), 519–36.
Calame-Griaule, G. (1965). *Ethnologie et Langage. La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard.
Callon, M. (ed.) (1998). *The Laws of the Markets*. Malden, MA: Blackwell.
Callon, M. (2007). "An Essay on the Growing Contribution of Economic Markets to the Proliferation of the Social." *Theory, Culture and Society* 24(7–8), 139–63.
Callon, M., Millo, Y., and Muniesa, F. (eds.). (2007). *Market Devices*. Malden, MA: Blackwell.
Callon, M., and Muniesa, F. (2003). "Economic Markets as Calculative Collective Devices." *Reseaux* 21(122), 189–233.
Campbell, S. (1983). "Kula in Vakuta: The Mechanics of Keda." In J. W. Leach and E. R. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cassady, R. (1974). *Exchange by Private Treaty*. Austin: Bureau of Business Research, University of Texas at Austin.
Cassanelli, L.V. (1986). "Qat: Changes in the Production and Consumption of a Quasilegal Commodity in Northeast Africa." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Cambridge, MA: Blackwell.
Cattelino, J. R. (2008). *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.

Chapman, A. (1980). "Barter as a Universal Mode of Exchange." *L'Homme* 20(3), 33–83.
Chatterjee, P. (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Cheah, P. (2006). *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Cheah, P., and Robbins, B. (eds.). (1998). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Cochrane, G. (1970). *Big Men and Cargo Cults.* Oxford: Clarendon.
Cohan, W. D. (2010). *House of Cards: A Tale of Hubris and Wretched Excess on Wall Street.* New York: Anchor Books.
Collins, R. (1979). *The Credential Society.* New York: Academic Press.
Comaroff, J., and Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution.* Chicago: University of Chicago Press.
Comaroff, J., and Comaroff, J. (2000). "Privatizing the Millenium: New Protestant Ethics and the Spirits of Capitalism in Africa, and Elsewhere." *Afrika Spectrum* 35(3), 293–312.
Curtin, P. D. (1984). *Cross-Cultural Trade in World History.* Cambridge: Cambridge University Press.
Dalton, G. (1978). "The Impact of Colonization on Aboriginal Economies in Stateless Societies." *Research in Economic Anthropology* 1(1), 131–84.
Damon, F. H. (1983). "What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange.* Cambridge: Cambridge University Press.
Das, V. (2006). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary.* Berkeley: University of California Press.
Davenport, W. H. (1986). "Two Kinds of Value in the Eastern Solomon Islands." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.
Davidson, P. (1994). *Post Keynesian Macroeconomic Theory: A Foundation for Successful Economic Policies for the Twenty-First Century.* Cheltenham: Edward Elgar.
Davis, M. (2006). *Planet of Slums.* London: Verso.
de Boeck, F. (2001). "Garimpeiro Worlds: Digging, Dying and 'Hunting' for Diamonds in Angola." *Review of African Political Economy* 28(90), 549–62.
de Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press.
Deleuze, G., and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Derrida, J. (1994). *Given Time: I. Counterfeit Money.* P. Kamuf (trans.). Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York: Routledge.

Devji, F. (2008). *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics*. New York: Columbia University Press.

Dies, E. J. (1925). *The Wheat Pit*. Chicago: Argyle Press.

Dies, E. J. (1975). *The Plunger: A Tale of the Wheat Pit*. New York: Covici-Friede.

Dimaggio, P. (1982). "Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston: The Creation of an Organizational Base for High Culture in America." *Media, Culture & Society* 4(1), 33–50.

Diwakar, R. R. (1949). *Satyagraha in Action: A Brief Outline of Gandhiji's Satyagraha Campaigns*. Calcutta: Signet Press.

Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger.

Douglas, M. (1967). "Primitive Rationing: A Study in Controlled Exchange." In R. Firth (ed.), *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock.

Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Books.

Douglas, M., and Isherwood, B. (1979). *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. New York: Basic.

Douglas, M., and Wildavsky, A. B. (1983). *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.

Dumont, L. (1970). *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. M. Sainsbury (trans.). Chicago: University of Chicago Press.

Dumont, L. (1980). *On Value (Radcliffe-Brown Lecture). Proceedings of the British Academy* (Vol. LXVI). London: Oxford University Press.

Durkheim, É. (1965 [1912]). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.

Dwivedi, S., Mehrotra, R., and Mulla-Feroze, U. (1995). *Bombay: The Cities Within*. Bombay: India Book House.

Edgerton, F. (trans.). (1972). *The Bhagavad Gita*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Engquist, J., and Lantz, M. (eds.). (2009). *Dharavi: Documenting Informalities*. New Delhi: Academic Foundation.

Erikson, E. H. (1969). *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*. New York: W. W. Norton & Co.

Evans-Pritchard, E. E. (1967 [1937]). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Fernandez, J. (1965). "Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult." *American Anthropologist* 67(4), 902–27.

Fernandez, J. (1974). "The Mission of Metaphor in Expressive Culture, with Comments and Rejoinder." *Current Anthropology* 15(2), 119–45.

Fernandez, J. (1986). *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

Firth, R. (1983). "Magnitudes and Values in Kula Exchange." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fliegelman, J. (1993). *Declaring Independence: Jefferson, Natural Language and the Culture of Performance*. Stanford: Stanford University Press.

Foucault, M. (1979). "Governmentality." In G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.

Fraser, N. (2001). *Redistribution, Recognition and Participation: Toward an Integrated Conception of Justice*. World Culture Report 2. Paris: UNESCO Publications.

Fraser, N., and Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition?: and A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.

Geary, P. (1986). "Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, C. (1973). "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture." In C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Geertz, C. (1979). "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou." In C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen (eds.), *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, C. (1980). "Ports of Trade in Nineteenth-Century Bali." *Research in Economic Anthropology* 3, 109–22.

Gell, A. (1986). "Newcomers to the World of Goods: Consumption among the Muria Gonds." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ghassem-Fachandi, P. (2006). *Sacrifice, Ahimsa, and Vegetarianism: Pogrom at the Deep End of Non-Violence*. Ithaca: Cornell University Press.

Ghurye, G. S. (1964). *Indian Sadhus*. Bombay: Popular Prakashan.

Giddens, A. (2000). *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives*. New York: Routledge.

Gingrich, A., and Banks, M. (eds.). (2006). *Neo-Nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology*. London: Berghahn Books.

Girard, R. (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Gluckman, M. (1983). "Essays on Lozi Land and Royal Property." *Research in Economic Anthropology* 5(1), 1–94.

Goffman, E. (1969). *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Allen Lane.

Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.

Goldthwaite, R. (1983). "The Empire of Things: Consumer Culture in Italy." Paper presented at Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, November 10, 1983.

Gourevitch, P. (1998). *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families: Stories From Rwanda*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Graburn, N. H. H. (1976). *Ethnic and Tourist Arts*. Berkeley: University of California Press.

Gray, J. N. (1984). "Lamb Auctions on the Borders." *European Journal of Sociology* 25(1), 59–82.

Gregory, C. A. (1982). *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.

Gudeman, S. (1984). "Rice and Sugar in Panama: Local Models of Change." Paper presented at the Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, October 6, 1984.

Guyer, P. (2007). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: Reader's Guide*. London: Continuum.

Habermas, J. (1975). *Legitimation Crisis*. T. McCarthy (trans.). Boston: Beacon.

Hacking, I. (1982). "Biopower and the Avalanche of Printed Numbers." *Humanities in Society* 5(3–4), 279–95.

Hannerz, U. (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.

Hansen, T. B. (1999). *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press.

Hardt, M., and Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.

Hart, K. (1982). "On Commoditization." In E. Goody (ed.), *From Craft to Industry: The Ethnography of Protoindustrial Cloth Production*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hart, K. (2000). *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. London: Texere.

Harvey, D. (2000). *Spaces of Hope*. Berkeley: University of California Press.

Hebdige, D. (1983). "Travelling Light: One Route into Material Culture." *RAIN (Royal Anthropological Institute News)* 59, 11–13.

Heesterman, J. C. (1957). *The Ancient Indian Royal Consecration: The Rajasuya Described According to the Yajus Texts*. Gravenhage: Mouton.

Held, D. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford University Press.

Hencken, H. (1981). "How the Peabody Museum Acquired the Mecklenburg Collection." In *Symbols* (Vol. 2–3). Peabody Museum, Harvard University.

Latour, B. (1992). "Where Are the Missing Masses? Sociology of a Few Mundane Artifacts." In W. Bijker and J. Law (eds.), *Shaping Technology, Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA: MIT Press.

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Leach, E. (1983). "The Kula: An Alternative View." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lears, J. (2003). *Something for Nothing: Luck in America*. New York: Viking.

Lears, T. J. J. (1981). *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880–1920*. New York: Pantheon Books.

Lee, B. (1998). "Peoples and Publics." *Public Culture* 10(2), 371–94.

Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe: Free Press.

Lewis, M. (2007). "In Nature's Casino." *The New York Times*. Retrieved from http://www.nytimes.com/2007/08/26/magazine/26neworleans-t.html.

Lewis, M. (2010). *The Big Short: Inside the Doomsday Machine*. New York: W. W. Norton & Co.

LiPuma, E., and Lee, B. (2004). *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*. Durham: Duke University Press.

Lomnitz, C. (2005). *Death and the Idea of Mexico*. Cambridge, MA: Zone.

Lopez, R. S. (1971). *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950–1350*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Lorenzen, D. N. (1978). "Warrior Ascetics in Indian History." *Journal of the American Oriental Society* 98(1), 61–75.

Lubin, T. (2001). "Veda on Parade: Revivalist Ritual as Civic Spectacle." *Journal of the American Academy of Religion* 69(2), 377–408.

MacKenzie, D. (2006). *An Engine, Not a Camera*. Cambridge, MA: MIT Press.

MacKenzie, D., Muniesa, F., and Siu, L. (eds.). (2007). *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*. Princeton: Princeton University Press.

Malinowski, B. (1978 [1922]). *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.

Malkki, L. H. (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Manuel, P. (1993). *Cassette Culture: Popular Music and Technology in North India*. Chicago: University of Chicago Press.

Marcus, G. (1985). "Spending: The Hunts, Silver, and Dynastic Families in America." *European Journal of Sociology* 26(2), 224–59.

Marriot, M. (1968). "Caste-Ranking and Food Transactions: A Matrix Analysis." In M. B. Singer and B. S. Cohn (eds.), *Structure and Change in Indian Society*. Chicago: Aldine.

Marx, K. (1971). *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*. Moscow: Progress Publishers.

Marx, K. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. New York: Vintage Books.

Maurer, B. (2002). "Repressed Futures: Financial Derivatives' Theological Unconscious." *Economy and Society* 31(1), 15–36.

Mauss, M. (1967). *The Gift*. New York: W. W. Norton & Co.

Mbembe, A. (2001). *On the Postcolony: Studies on the History of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press.

Medick, H., and Sabean, D. (eds.). (1984). *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, D. (ed.). (1983). "Things Ain't What They Used to Be." Special section of *RAIN (Royal Anthropological Institute News)* 59, 5–7.

Miller, P., Kurunmaki, L., and O'Leary, T. (2008). "Accounting, Hybrids and the Management of Risk." *Accounting, Organizations and Society* 33(7–8), 942–67.

Mintz, S. W. (1979). "Time, Sugar and Sweetness." *Marxist Perspectives* 2(4), 56–73.

Mitchell, W. J. T. (2005). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press.

Mitlin, D., and Satterthwaite, D. (2004). *Empowering Squatter Citizen: Local Government, Civil Society, and Urban Poverty Reduction*. London: Earthscan.

Miyazaki, H. (2007). "Between Arbitrage and Speculation: An Economy of Belief and Doubt." *Economy and Society* 36(3), 397–416.

Moffatt, M. (1979). *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press.

Morris, C. R. (2009). *The Two Trillion Dollar Meltdown: Easy Money, High Rollers, and the Great Credit Crash*. New York: Public Affairs.

Mudimbe, V. Y. (1994). *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Mukerji, C. (1983). *From Graven Images: Patterns of Modern Materialism*. New York: Columbia University Press.

Munn, N. D. (1977). "The Spatiotemporal Transformations of Gawa Canoes." *Journal de la Société des Océanistes* 33(54), 39–53.

Munn, N. D. (1983). "Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nappi, C. (1979). *Commodity Market Controls: A Historical Review*. Lexington, MA: Lexington Books.

Narayan, D., Chambers, R., Shah, M. K., and Petesch, P. (2001). *Voices of the Poor: Crying Out for Change*. New York: Published for the World Bank by Oxford University Press.

Narayan, D., Patel, R., Schafft, K., Rademacher, A., and Koch-Schulte, S. (2001). *Voices of the Poor: Can Anyone Hear Us?* New York: Published for the World Bank by Oxford University Press.

Nef, J. U. (1958). *Cultural Foundations of Industrial Civilization*. New York: Harper.

Neuwirth, R. (2004). *Shadow Cities: A Billion Squatters, a New Urban World*. New York: Routledge.

Nordstrom, C. (2007). *Global Outlaws: Crime, Money, and Power in the Contemporary World*. Berkeley: University of California Press.

Nussbaum, M. C., and Cohen, J. (1996). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.

Ortner, S. B. (1995). "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal." *Comparative Studies in Society and History* 37(1), 173–93.

Pagden, A. (1983). *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Patel, S., Burra, S., and D'Cruz, C. (2001). "Slum/Shack Dwellers International (SDI): Foundations to Treetops." *Environment and Urbanization* 13(2), 45–59.

Patel, S., and Thorner, A. (eds.). (1995). *Bombay: Mosaic of Modern Culture*. Bombay: Oxford University Press.

Pendse, S. (1995). "Toil, Sweat and the City." In S. Patel and A. Thorner (eds.), *Bombay: Metaphor for Modern India*. Bombay: Oxford University Press.

Perlin, F. (1983). "Proto-Industrialization and Pre-Colonial South Asia." *Past and Present* 98(1), 30–95.

Pinch, W. R. (1996). *Peasants and Monks in British India*. Berkeley: University of California Press.

Pinch, W. R. (2006). *Warrior Ascetics and Indian Empires*. New York: Cambridge University Press.

Pollock, S. I. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press.

Powers, M. J. (1983). *Getting Started in Commodity Futures Trading*. Columbia: Investor Publications.

Preda, A. (2007). "Where Do Analysts Come From?" In M. Callon, Y. Millo, and F. Muniesa (eds.), *Market Devices*. Malden, MA: Blackwell.

Price, J. A. (1980). "The Silent Trade." *Research in Economic Anthropology* 3, 75–96.

Proctor, R. (1995). "The Destruction of 'Lives Not Worth Living.'" In J. Terry and J. Urla (eds.), *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture, Race, Gender, and Science*. Bloomington: Indiana University Press.

Rao, V. (2006). "Post-Industrial Transitions: The Speculative Futures of Citizenship in Mumbai." In R. Mehrotra and P. Joshi (eds.), *The Mumbai Reader*. Mumbai: Urban Design Research Institute.

Reddy, W. M. (1986). "The Structure of a Cultural Crisis: Thinking About Cloth in France Before and After the Revolution." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reich, R. B. (1992). *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*. New York: A. A. Knopf.

Renfrew, C. (1986). "Varna and the Emergence of Wealth in Prehistoric Europe." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Riles, A. (2004). "Real Time: Unwinding Technocratic and Anthropological Knowledge." *American Ethnologist* 31(3), 392–405.

Robbins, B. (1999). *Feeling Global: Internationalism in Distress*. New York: New York University Press.

Roitman, J. L. (2005). *Fiscal Disobedience: An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa*. Princeton: Princeton University Press.

Rosenau, J. (1997). *Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rothermund, I. (1963). *The Philosophy of Restraint: Mahatma Gandhi's Strategy and Indian Politics*. Bombay: Popular Prakashan.

Rudolph, L. I., and Rudolph, S. H. (1967). *The Modernity of Tradition: Political Development in India*. Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, M. D. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

Sahlins, M. D. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, M. D. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sahlins, M. D. (1987). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Sassen, S. (1998). *Globalization and its Discontents*. New York: New Press.

Sassen, S. (1999). *Guests and Aliens*. New York: New Press.

Sassen, S. (2000). "Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization." *Public Culture* 12(1), 215–32.

Schelling, T. C. (1978). *Micromotives and Macrobehavior*. New York: W. W. Norton & Co.

Schmidt, A. (1971). *The Concept of Nature in Marx*. London: New Left Books.
Schudson, M. (1984). *Advertising, the Uneasy Persuasion: Its Dubious Impact on American Society*. New York: Basic Books.
Schumpeter, J. A. (2008 [1942]). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper Perennial.
Scott, J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
Scott, J. C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
Seddon, D. (ed.). (1978). *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology*. London: Frank Cass.
Sen, A. K. (1984). *Resources, Values and Development*. Oxford: Blackwell.
Sen, A. K. (1985). *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: Elsevier.
Sen, A. K. (1999). *Development as Freedom*. New York: Knopf.
Sharma, K. (2000). *Rediscovering Dharavi: Stories from Asia's Largest Slum*. New York: Penguin Books.
Siegel, J. T. (1997). *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
Silverstein, M. (1976). "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description." In K. Basso and H. Selby (eds.), *Meaning and Anthropology*. New York: Harper & Row.
Simmel, G. (1957). "Fashion." *American Journal of Sociology* 62(6), 541–58.
Simmel, G. (1978 [1907]). *The Philosophy of Money*. London: Routledge.
Smith, F. M. (1987). *The Vedic Sacrifice in Transition: A Translation and Study of the Trikandamandana of Bhaskara Misra*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
Sombart, W. (1967). *Luxury and Capitalism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Sorkin, A. R. (2009). *Too Big to Fail: The Inside Story of How Wall Street and Washington Fought to Save the Financial System—and Themselves*. New York: Viking.
Spooner, B. (1986). "Weavers and Dealers: the Authenticity of an Oriental Carpet." In Appadurai, A. (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sraffa, P. (1960). *Production of Commodities by Means of Commodities*. Cambridge: Cambridge University Press.
Srikrishna, B.N. (1998). *Damning Verdict: Report of the Srikrishna Commission*. Mumbai: Sabrang Communications and Publishing.
Stewart, S. (1984). *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Strathern, A. J. (1983). "The Kula in Comparative Perspective." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

Swallow, D. (1982). "Production and Control in the Indian Garment Export Industry." In E. Goody (ed.), *From Craft to Industry: The Ethnography of Proto-Industrial Cloth Production*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tambiah, S. J. (1984). *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taussig, M. T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*. Princeton: Princeton University Press.

Taylor, C. (1992). "The Politics of Recognition." In A. Gutmann and C. Taylor (eds.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition."* Princeton: Princeton University Press.

Tett, G. (2009). *Fool's Gold: How the Bold Dream of a Small Tribe at J. P. Morgan Was Corrupted by Wall Street Greed and Unleashed a Catastrophe*. New York: Free Press.

Thapar, R. (1989). "Syndicated Hinduism." In G.-D. Sontheimer and H. Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar Publications.

Thirsk, J. (1978). *Economic Policy and Projects*. Oxford: Clarendon Press.

Thompson, M. (1979). *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. Oxford: Oxford University Press.

Toulmin, S. (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free Press.

Turner, V. (1970). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press, 1970.

van der Veer, P. (1988). *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. London: Athlone Press.

van der Veer, P. (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.

Weber, M. (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. T. Parsons (trans.). New York: Charles Scribner's Sons.

Weber, M. (1958). *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe: Free Press.

Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. G. Roth and C. Wittich (eds.). Berkeley: University of California Press.

Weber, M. (1978 [1922]). "Classes, Status Groups, and Parties." In W. G. Runciman (ed.), *Max Weber: Selections in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M. (1981 [1923]). *General Economic History*. New Brunswick: Transaction.

Weber, M., and Eisenstadt, S. N. (1968). *On Charisma and Institution Building.* Selected papers, edited and with an introduction by S. N. Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, M. (1996). *The Sociology of Religion*, J. P. Grossein, ed. and trans., with an introduction by Jean-Claude Passeron. Paris: Gallimard.

Weiner, A. B. (1983). "A World of Made is Not a World of Born: Doing Kula on Kiriwana." In J. W. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wessel, D. (2009). *In Fed We Trust: Ben Bernanke's War on the Great Panic.* New York: Crown Business.

Worsley, P. (1957). *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia.* London: MacGibbon & Kee.

Zaloom, C. (2006). *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London.* Chicago: University of Chicago Press.

Žižek, S. (1997). *The Plague of Fantasies.* London: Verso.

معجم المترجم

يـضم هـذا المعجـم الـذى قـام المترجـم بإعـداده – بالإضافة إلى مسرد الألفاظ والمعانى والاختـصارات – مجموعة من الملاحق الإضافية التى تلقى الـضوء على بعض المصطلحات والمفاهيم الأساسية الواردة فى النص الأجنبى، إلى جانب معلومات موجزة عـن أهم العلماء والمفكرين الـذين أشـار إلـيهم المؤلـف وتحاور مع أفكارهم فى هذا العمل المهم.

مسرد الألفاظ والمعانى

A

Abnegation	تخل عن – نكران
Absolute Poverty	فقر مدقع
Absolute State	دولة مستبدة
Absolutism	الاستبداد
Abstemious	معتدل – غير مسرف
Abstention	امتناع
Abstinence	تعفف
Accultration	تثقف (تكيف ثقافى)
Acquisition	اكتساب
Action Frame of Reference	الإطار المرجعى للفعل
Action Theory	نظرية الفعل
Activism	النشاطية
Activist	ناشط – أحد النشطاء
Aesthetic	جمالى – فنى
Affect	شعور – عاطفة
Afterlife	الحياة الآخرة
Agency	الفعل – التأثير
Agent	أداة – وسيلة – عامل
Ahimsa	اللاعنف (أهمسا)
Alienation	اغتراب
Alliance	تحالف

Altruism	الإيثار - الغيرية
Ambivalence	ازدواجية - تناقض
Americanism	الأمريكانية
Anachronism	مفارقة تاريخية
Anima	
Animatism	الإحيائية
Animism	الأروحية
Anomie, Anomy	اللامعيارية
Anticipation	توقع
Anthropology	الأنثروپولوچيا
Anxiety	قلق - تلهف
Apartheid	الفصل العنصرى
Archaeology	أركيولوچيا
Area Studies	دراسات المناطق
Argument	جدل - نقاش
Ascetic	زهدى - تنسكى
Asceticism	زهد - تنسك
Aspiration	طموح - تطلع
Assimilation	تمثل - استيعاب
Atomism	المذهب الذرى
Aufklarung	التنوير
Austerity	زهد - تقشف
Authenticity	أصالة - صحة
Authoritarianism	السلطوية
Autocracy	الأوتوقراطية (الحكم المطلق)
Autocratic	مستبد - استبدادى
Autonomy	استقلال ذاتى
Avoidance	تجنب - تحاش

Awareness	وعى
Axiomatic	بدهى – بديهى

B

Babri Masjid	مسجد بابرى
Baharatia Janata Party	حزب باهاراتيا چاناتا
Bears and Bulls	الدببة والثيران
Behaviourism	النزعة السلوكية
Beruf (calling)	نداء باطنى
Bios (Political Life)	الحياة السياسية
Bourgeoisie	البرجوازية

C

Calling	نداء – دافع باطنى
Calvinism	الكالڤنية
Capability	مقدرة – قابلية
Capacity	قدرة
Capital	رأس المال
Capitalism	الرأسمالية – النظام الرأسمالى
Cashocracy	الكاشقراطية (سيطرة التعامل النقدى)
Caste	طائفة
Catastrophe Bonds (Catbonds)	سندات الكوارث
Category	فئة – مقولة
Catholicism	الكاثوليكية
Celibacy	عزوبة – تبتل
Census	تعداد

Certainity	يقين
Charter	ميثاق - عهد
Chauvinism	الشوفينية
Child abuse	الإساءة للطفل
Circulation	انتشار – تداول
civil	*Civil* مـدنى – أهـلى

– *disobedience* عصيان مدنى – *civil rights* ،حقوق مدنية،
– *civil society* مجتمع مدنى – *civil war* ،حرب أهلية

Cloning	استنساخ
Coalition	ائتلاف
Coercion	قسر
Coexistence	تعايش
Cold War	حرب باردة
Collective	جمعى
Commercialism	الروح (النزعة) التجارية
Commodification	تسليع
Commodity	سلعة
Communism	الشيوعية
Community	مجتمع – جماعة اجتماعية
Comparative Studies	دراسات مقارنة
Compromise	تسوية – حل وسط
Compulsion	إكراه – قسر
Concession	تنازل – تساهل
Conceptual	مفاهيمى
Configuration	تشكل – شكل - هيئة
Conformity	امتثال
Conglomeration	تجميع - تكتيل

Connectivity	الاتصال - التضام
Consciousness	وعى
Consensus	إجماع - توافق
Conservatism	النزعة المحافظة
Constitution	دستور
Constructionism	البنيوية
Consumer goods	سلع استهلاكية
Consumption	الاستهلاك
Containment	احتواء
Contemplation	تأمل
Contradictions	تناقضات
Conventions	أعراف
Convergence	تقارب
Corruption	فساد
Cosmology	الكوزمولوچيا
Cosmopolis	مدينة عالمية
Cosmopolitan	كوزموپوليتان
Cosmopolitanism	كوزموپوليتانية
Credit	ائتمان
Cross- border activism	نشاطية عبر الحدود
Cross- Cultural	عبر ثقافى
Crowds	حشود
Cult	عبادة – طائفة دينية

Cultural ثقافى

Cultural Anthropology - الأنثروپولوچيا الثقافية

Cultural Capital – رأس المال الثقافى

Cultural Integration – تكامل ثقافى

Cultural Lag – تخلف ثقافى
Cultural Materialism – المادية الثقافية
Cultural Pluralism – التعددية الثقافية

Cultural Shock	صدمة ثقافية

D

Data	بيانات – معلومات
Death rate	معدل (نسبة) الوفيات
Debacle	تدهور (فى الأسعار)
Debate	جدل – نقاش
Deconstruction	تقويض – تفكيك – تحلل البنية – نقض
Decosmopolitanization	تناقص الصبغة الكوزموبوليتانية
Degeneration	انحلال – تفسخ
Dehumanization	التجريد من الصفات الإنسانية
Deindustrialization	تراجع التصنيع
Delocalization	الإزالة من الموقع
Demagoge	الديماجوجية (الدهماوية)
Democratization	التحول إلى الديمقراطية
Demography	الديموجرافيا (علم دراسة السكان
Demonize	يشيطن
Demonstrations	مظاهرات
Demoralization	تثبيط الهمة – خفض الروح المعنوية
Denouncement	شجب – استنكار
Deportation	ترحيل
Design	تصميم
Desocialization	افتقاد التنشئة الاجتماعية

Despotism	استبداد – حكم مطلق
Destitution	عوز – فقر مدقع
Determinism	الحتمية
Devaluation	خفض العملة
Developmentalism	التطورية – الإنمائية
Dharma	النظام الأخلاقى (الممارسة الملتزمة بقواعد الطائفة)
Dialectical Materialism	المادية الجدلية
Diaspora	الشتات
Dichotomy	ثنائية
Diffrentiation	تمييز – تفرقة
Dirt	الدنس - النجاسة
Discrimination	تمييز – تفرقة
Disempowered	بدون صلاحيات – غير مُمَكَّن
Disillusion	تحرر من الوهم
Displacement	تشريد – إزاحة
Diversion	تحول – انحراف
Divine Finality	الغاية اللاهوتية
Documentation	توثيق
Dogmatic	متعسف – جامد الفكر
Dualism	ثنائية – ازدواجية
Dynamics	قوى محركة
Dysfunction	خلل وظيفى

E

Ecology	علم البيئة
Economics	علم الاقتصاد
Elective Affinity	الصلة الفكرية

Elitism	النخبوية
Embeddedness	الإدراج – التبطين
Embodiment	تجسيد
Emergency	ضرورة – حاجة ملحة
Emigration	هجرة – نزوح
Empirical	إمبيريقى
Enlightenment	حركة التنوير
Environment	بيئة
Equality	مساواة – تكافؤ
Equity	عدالة – إنصاف
Ethics	أخلاقيات – آداب المهنة
Ethnos	أعراق
Ethnocentric	متمركز حول العرق
Ethnography	إثنوجرافيا
Ethnology	الإثنولوچيا – علم الأعراق
Ethos	روح
Eugenics	اليوچنيا – علم النسل أو الإنسال
(The) everyday	اليومى – العادى
Evolution	التطور
Exclusion	استبعاد – إقصاء
Exchange	تبادل
Exemplary	يقتدى به – نموذجى
Exile	منفى – نفى
Existentialism	الوجودية
Expansionism	التوسعية
Expenditure	إنفاق
Experimentation	تجريب
Exploitation	استغلال
Extremism	النزعة إلى التطرف

F

Fact	واقع – حقيقة
Faculty	قدرة – ملكة عقلية
Faith	إيمان – دين
Family Tree	شجرة النسب (العائلة)
Fanaticism	التعصب
Fascism	الفاشية
Fashion	طراز – زى
Favoritism	محاباة – محسوبية
Federation	اتحاد فيدرالى
Fetishism	الفتشية – الصنمية – التقديس
Feudalism	الإقطاع
Fieldwork	عمل ميدانى
Final Solution	الحل النهائى
Finance	تمويل – يمول
Financial	مالى
Formalism	الشكلية
Framework	هيكل – إطار
Functionalism	الوظائفية
Fundamentalism	الأصولية
Funding	تمويل
Futurism	المستقبلية
Futurology	علم المستقبل

G

Gap	فجوة – ثغرة
Garibi hatao (remove Poverty)	شعار غاندى (اقضوا على الفقر)
Gaze	النظرة المحدقة

Gemeinschaft (Community)	مجتمع محلى
Genealogy	سلسلة النسب - علم الأنساب
Gender	النوع
Genesis	سفر التكوين
Genetics	علم الوراثة
Genocide	إبادة جماعية
Gesellschaft (Society)	المجتمع
Giest	روح
Gift	هبة - منحة - هدية
Gita	طبقة اجتماعية
Global	عالمى - كلى - شامل
Globalization	العولمة
Governance	الحكم الرشيد
Government	حكم - حكومة - سيطرة
Governmentalism	الحكوماتية
Governmentality	التحكم الاجتماعى الشامل
Guilt	إثم - ذنب - معصية
Guru	المرشد الروحى (عند الهندوس)

H

Habitus	الطابع الاجتماعى الثقافى
Hagiography	سير القديسين
(the) Halo Effect	خطأ الهالة - أثر الانبهار
Haven	ملاذ - مأوى
Hedge Fund	صندوق المضاربات
Hegemony	سيطرة - هيمنة
Heterogeneous	غير متجانس - مغاير
Hindu	هندوسى

Hindutva	الأيديولوچية الهندوسية
Historical Materialism	المادية التاريخية
Historicism	النزعة التاريخية
Historicity	التاريخية
Holism	الكلية
Homogenous	متجانس
Honor Killing	القتل دفاعا عن الشرف
Housing Activists	نشطاء من أجل قضية الإسكان
Humiliation	إذلال – امتهان
Hunting and Gathering Society	مجتمع الصيد والالتقاط
Hybrid	هجين
Hybridization	تهجين – هجنة
Hypothetical	افتراضى
Hysteria	هستيريا

I

Iconology	دراسة الأيقونات
Idealism	المثالية
Identity Crisis	أزمة الهوية
Ideology	الأيديولوچية
Ignomity	خزى – عار
Illegal	غير قانونى – غير شرعى
Immunity	حصانة
Implicit	ضمنى – مفهوم ضمنا
Improvisation	ارتجال
Incitement	تحريض
Inclusion	تضمن – تضمين
Indifference	لامبالاة

Individualism	الفردانية
Inflation	تضخم
Inherent	ملازم – متأصل
Inhibition	منع – كبح
Inhuman	لا إنسانى
Initiation rites	طقوس التكريس
Initiative	مبادرة
Insight	تبصر
Inspiration	إلهام
Insurance	تأمين
Insurgency	عصيان – تمرد
Interdependence	اعتماد متبادل
Interdisciplinary	بينى (متعدد) المجالات
Intuition	حدس – بديهة
Invisible hand	اليد الخفية
Iron Curtain	الستار الحديدى
Irrational	لاعقلانى – لا منطقى
Isolation	عزلة
Isolationism	الانعزالية
Ivory Tower	البرج العاجى

J

Jeoparadize	يعرض للخطر
Job Satisfaction	الإشباع الوظيفى
Jurisdiction	الصلاحية القضائية
Justice	العدل – العدالة
Justification	تبرير
Juxtaposition	مجانبة (وضع شىء بجانب آخر)

K

Karma	المكانة العليا التى يكتسبها الشخص
Katharsis	تطهر
Keda	طريق = مسار
Key Money	خلو رجل
Kingly	ملكى – جليل
Kinship	قرابة – نسب
Kitoum	شىء ثمين يتم تبادله فى حلقة الكولا
Kula ring	دورة الكولا
Kula System	نظام الكولا

L

Laissez-Faire	سياسة عدم التدخل (دعه يعمل)
Lawless	غير خاضع لقانون
Legacy	إرث – ميراث – تراث
Legend	أسطورة
Legislation	تشريع
Legitimism	الشرعية
Lending	إقراض
Liberalism	الليبرالية
Lifeline	حبل إنقاذ
Liminality	الوقوف بعتبة الشعور
Literacy	معرفة القراءة والكتابة
Locality	المحلية
Localization	جعل الشىء محليا
Long Selling	البيع الطويل

Longue durée	المدى الطويل
Lucidity	صفاء – شفافية
Lumpen	منبوذ
Lumpen Proletariat	البروليتاريا الرثة
Luxury goods	سلع ترفية

M

Machine Production	إنتاج الآلة
Magic	السحر
Magicality	السحرية
Mana	قوة
Marginalization	تهميش
Market	سوق
Marketize	يسوق
Masses	الجماهير
Maya doctrine	مبدأ بنية المظهر (انظر الإضاءة)
Means of Production	وسائل الإنتاج
Mediation	توسط
Medieval	ينتمى إلى القرون الوسطى
Megapolis	مدينة ضخمة
Merchandise	بضائع – سلع – تجارة
Military- Industrial Complex	المركب الصناعى العسكرى
Messianism	حركة الإنقاذ الدينى
Metalanguage	ما وراء اللغة
Metaphoric	مجازى
Metaphysics	الميتافيزيقا – ماوراء الطبيعة
Method	طريقة – منهج
Methodism	المنهجية

Metropolis	مدينة كبرى
Migration	هجرة – نزوح – ارتحال
Millenarian	الألفية السعيدة
Minority	أقلية
Minoritization	التحويل إلى أقلية
Misery	بؤس
Moderation	اعتدال
Mobilization	تعبئة – تحريك
Modernism	الحداثة
Modernity	العصرية (كون الشيء عصريا)
Modernization	تحديث
Momentum	زخم
Monastic ethics	أخلاقيات الرهبنة
Monopoly	احتكار
Mortgage	رهن عقارى
Mumba – Devi	إلهه هندوسية
Myth	أسطورة
Mythology	الميثولوچيا – على الأساطير

N

Narration	سرد – حكى
Narrative	قصة – سردية
Nation	أمة – دولة
National	قومى – وطنى – أهلى
Nationalism	قومية
Nationality	جنسية
Nationalization	تأميم
Nation- state	الدولة – الأمة

Native Language — اللغة الأصلية (الأم)
Negotiable — قابل للتفاوض
Neighborhood — الجوار
Neoclassical — كلاسيكى محدث
Neoliberalism — الليبرالية الحديثة
Nomadism — البداوة – حياة الترحل
Nonviolence — اللاعنف
Normative — معيارى
Nuclear Family — أسرة نووية (أب وأم وبضعة أولاد)

O

Object — شيء (كل ما هو مدرك بالعقل أو الحواس)
Objectivism — الموضوعية
Obligation — التزام
Occupation — احتلال – مهنة
Offer and Demand — العرض والطلب
Offering — قربان – هبة – عرض
Oligarchy — الأوليجاركية – حكم القلة
Organic — عضوى
Organization — منظمة
Orientalism — الاستشراق
Orthodoxy — الأرثوذوكسية – استقامة الرأى
Ostracism — النفى (الطرد) التعسفى
Overpopulation — الاكتظاظ بالسكان
Ownership — ملكية

P

Pacifism	السلامية
Panic	ذعر – هلع
Paradigm	نموذج
Paradox	مفارقة
Parochialism	محدودية التفكير – ضيق الأفق
Partition	تجزئة – انقسام
Partnership	مشاركة
Passivism	السلبية
Pastism	الماضوية
Pastist	ماضوى
Pastoral	رعوى
Patrimonialism	التوريث
Pavement Dwellers	سكان الأرصفة
Pension	معاش تقاعد
Per Capita	لكل فرد
Personality Cult	عبادة الشخصية
Personalization	وسم الشيء بما يدل على أنـه خـاص بشخص معين
Personification	شخصنة
Perspective	منظور
Petty Commodities	السلع الثانوية
Pharmakon	عقار (طبى)
Pharmakos	فدية
Phenomenon	ظاهرة
Pluralism	التعددية
Pogrom	مذبحة منظمة

Polarization	استقطاب
Pollution	تلوث
Posterity	الذرية – الأجيال القادمة
Positivism	الوضعية
Post-Fordism	ما بعد الفوردية
Post-Modernism	ما بعد الحداثة
Poverty Line	خط الفقر
Pragmatism	البراجماتية
Precapitalist	ما قبل رأسمالى
Precedent setting	صنع سابقة
Prediction	تنبؤ
Preemptive	استباقى
Privatization	خصخصة
Proliferation	انتشار – تكاثر
Property	ملكية
Protectionism	الحمائية
Protestant Ethics	الأخلاق البروتستانتية
Public Opinion	الرأى العام
Public Sphere	المجال العام
Puritanism	التطهرية
Purity	الطهارة – النقاء

Q

Qualitative Changes	تغيرات كيفية
Quality of Life	نوعية الحياة
Quantitative Changes	تغيرات كمية
Quintessential	جوهرى
Quixotic	دونكيشوتى

R

Race	عرق – عنصر – سلالة
Racism	العرقية – العنصرية
Radical	راديكالى – جذرى – متطرف
Radicalism	الراديكالية
Rajasuya	التضحية الملكية أو الإمبراطورية
Rarity	ندرة
Rational-Choice Theory	نظرية الاختيار الرشيد (العقلانى)
Rationality	الرشد – عقلانية
Reciprocity	التبادلية
Recognition	اعتراف – إدراك
Reconcilement	مصالحة – توفيق
Redistribution	إعادة توزيع
Regeneration	تجديد
Regionalism	الإقليمية
Rehabilitation	إعادة تأهيل – إصلاح
Reinforcement	تقوية – تعزيز
Relativism	النسبية
Renaissance	النهضة الأوروبية
Renunciation	اعتزال – اعتكاف – تنسك
Representation	تمثيل
Repression	قمع – كبح
Research methods	مناهج البحث
Resistance	مقاومة
Restrictions	قيود
Retrospection	استعادة الأحداث الماضية وتأملها
Revenge	ثأر – انتقام
Revisionism	التعديلية – المراجعة

Revitalization	الإحيائية
Revolutionary	ثورى
Risk	مخاطرة – مجازفة
Rites	طقوس – شعائر (دينية)
Rites of Passage	طقوس (شعائر) مراحل العمر (انظر ملحق الإضاءات)
Rivalry	خصومة
Role	دور

S

Sacralization	اكتساب (إضفاء) صفة القداسة
Sacred	مقدس
Sacrifice	تضحية – أضحية
Sacrilegious	مدنس (للمقدسات)
Sadhu	المتقشف – الراهب الهندوسى
(the) Salt March	مسيرة الملح
Salvation	الخلاص الروحى
Sanskrit	السنسكريتية
Satiagraha	الثبات على الحقيقة
Scapegoat	كبش فداء
Scarcity	ندرة
Scientism	العلمية
Sect	طائفة
Secularism	العلمانية
Segregation	عزل – فصل
Self-flagellation	جلد الذات
Short Sell	البيع القصير (على المكشوف)
Shiva-Sena	حزب شيفا سينا

Social	اجتماعى
Societal	مجتمعى
Soft Power	القوة الناعمة
Stagflation	ركود مصحوب بالتضخم
Stagnation	ركود – كساد
Stereotype	نمط – قالب
Surrogate	بديل
Surplus	فائض
Survey	مسح – نظرة عامة
Swadeshi	الاعتماد على النفس اقتصاديا

T

Taboo (Tabu)	محظور – محرم
Tabula rasa	الصفحة (اللوحة) البيضاء
Tension	توتر
Territory	منطقة – إقليم
Terrorism	إرهاب
Theocracy	الثيوقراطية – الحكم الدينى
Theoretician	مُنَظر
Thesis	فرضية
Tolerance	تسامح
Totalitarianism	استبداد
Totemism	الطوطمية
Tournament of Value	دورة القيمة
Transnational	عابر للحدود القومية
Tribalism	القبلية
Typology	دراسة الرموز
Tyranny	استبداد – طغيان

U

Unaligned	محايد – غير منحاز
Uncertainity	اللايقين
Undeniable	لا ينكر
Underclass	الطبقة الدنيا
Underdevelopment	تخلف
Uneven development	نمو غير متكافئ
Urban poor	فقراء المدن
Utilitarianism	مذهب المنفعة
Utopian	يوطوبى – خيالى – وهمى

V

Valuation	تقييم
Valuables	أشياء قيمة
Value	قيمة
Variables	متغيرات
Veda	الڤيدا (كتب الهندوس الدينية الأربعة أو أحدها)
Verestehen	الفهم (عند ڤيبر)
Violation	انتهاك – تدنيس
Virtue	فضيلة
Vision	رؤية
Vitalism	المذهب الحيوى

W

Wealth	ثروة
Welfare State	دولة الرفاهة

Well-founded	راسخ الأساس
Weltanschanung	رؤية العالم
Westernization	غربنة
Witchcraft	سحر – عرافة
Work of Imagination	عمل الخيال
World Bank	البنك الدولى
Worldview	رؤية العالم

X

Xenophobia	رهاب الأجانب

Y

Yatras	ياتراز (الحج إلى الأماكن المقدسة)
Yujna	يوچنا (تضحية)

Z

Zeitgeist	روح العصر
Zeo (Bare Life)	حياة عارية (مجردة من كل شيء)
Zweckrationalität	عقلانية أداتية

الاختصارات

ANT	Actor Network Theory	نظرية الشبكة الفاعلة
BJP	Bahartia Janata Party	حزب باهاراتيا چاناتا
CBO's	Community-based Organization	منظمات مجتمعية
GNP	Gross National Product	إجمالى الناتج القومى
IMF	International Monetary Fund	صندوق النقد الدولى
INA	Indian National Army	الجيش الوطنى الهندى
NGO's	Non Governmental Organizations	المنظمات غير الحكومية
NSDF	National Slum Dwellers Federation	الاتحاد الفيدرالى القومى لسكان العشوائيات
PUKAR	Partners for Urban Knowledge Action and Research	شركاء من أجل المعرفة والبحث فى المناطق الحضرية
SPARC	Society for The Promotion of Area Resource Centres	جمعية تنمية مراكز موارد المنطقة

مدارس وأفكار ومذاهب منسوبة لأصحابها

"الأريوسية"، نسبة إلى "آريوس"	*Arianism*
"التوسيرى"، نسبة إلى "ألتوسير"	*Althusserian*
"الكالڤنية"، نسبة إلى "كالڤن"	*Calvinism*
"الدارونية"، نسبة إلى "داروين"	*Darwinism*
"الفوردية"، نسبة إلى "هنرى فورد"	*Fordism*
"الفرويدية"، نسبة إلى "فرويد"	*Freudism*
"الغاندية"، نسبة إلى "غاندى"	*Gandhism*
"الكانطية"، نسبة إلى "كانط"	*Kantism*
"الكينزية"، نسبة إلى "چون مانيارد كينز"	*Keynesian*
"الماكياڤيلية"، نسبة إلى "ماكياڤيلى"	*Machiaviellianism*
"الماوية"، نسبة إلى "ماو تسى تونج"	*Maoism*
"الماركسية"، نسبة إلى "ماركس"	*Marxism*
"السوسيرية"، نسبة إلى "سوسير"	*Sausserianism*
"التيلورية"، نسبة إلى "تشارلز تيلور"	*Taylorism*
"الڤيبرية"، نسبة إلى "ڤيبر"	*Weberianism*

أديان ومذاهب

البراهمانية *Brahmanism*

النظام الدينى والاجتماعى الهندوسى. "براهما" فى الهندوسية هو الإله الخالق للعالم، وهو يؤلف مع "شيفا – *Shiva*" المدمر و"فيشنو – *Veshnu*" الحفيظ، ثالوثا فى محفل الآلهة الهندوسية، كما أنه – فلسفيا – تجسيد لـ "براهمان" المطلق المجرد المتعالى المنزه عن الصفات، الروح الكونية الخالدة التى تسرى فى العالم كله، الذى لا بداية له ولا نهاية ولاحدود لتجلياته، ولايدرك إلا بزوال غشاء الجهل، وإليه يتوسل حكماء الهندوس للاستغراق فى الروح الكونية، وبه يبلغ المتأمل الانعتاق من دورة الحياة والموت.

البوذية *Buddhism*

ديانة غير إلوهية، نشأت شمالى الهند وانتشرت تدريجيا فى أنحاء آسيا. تتمحور هذه العقيدة حول ثلاثة أمور (أو جواهر ثلاث) هى الإيمان بـ "بوذا" كمعلم مستنير للعقيدة، والإيمان بـ"دارما" (الحقيقة)، وهى تعاليمه. والمجتمع البوذى والبوذية، بشكل عام، حركة رهبانية نشأت داخل تقاليد البراهمانية، ثم تحولت عن مسارها عندما أنكر "بوذا" المبادئ الأساسية للفلسفة الهندوسية.

الهندوسية Hinduism

مسمى يطلق على تراث دينى شديد التنوع نشأ فى الهند على مدى الثلاثة آلاف سنة الأخيرة، والهندوسية ليست وحدة واحدة ولا كتابا دينيا واحدا يقبله الجميع، كما أنها ليست قانونا أخلاقيا أو نظاما لاهوتيا واحدا. البراهمانية هى السلف التاريخى للهندوسية الحديثة والـ"ڤيدا – *Vida*" هو كتابها المقدس.

الـجاينية – اليانية Jainism

مذهب أسسه شخص يدعى "ڤارداما" عرف بعد ذلك باسم "يينا" أى الفاتح الروحى العظيم، ومنه اشتق اسم المذهب. لا تؤمن اليانية (أو الچاينية) بوجود إله خالق وإنما بوجود روح عظمى تتخلل نفوس "المرشدين"، تلك الروح التى يعجز الإنسان عن إدراكها منزهة عن الخطأ، لا تمرض، لا تموت، متحررة من كل علاقة بالآخرين، أقصى درجات الزهد هى الوصول إلى "الديجامپارا" – أى أن يصبح المرء من "الملتحفين بالسماء": لا يرتدى أى ملابس رمزا للطهارة وعدم التعلق بالماديات، وهم لا يعتبرون أنفسهم "عراة" حيث إن البيئة هى لباسهم ويتحملون كل تقلبات الطقس تهذيبا للنفس. أتباع المذهب يؤمنون باللاعنف (الأهمسا – *ahimsa*) وبأن كل الكائنات الحية لابد من أن تعيش كما يعيش الإنسان. لايقتلون الحشرات ولا حتى الهوام. نباتيون. لا يمشون فى الظلام خشية دهس أى كائنات حية. بعضهم يضع كمامة على الأنف والفم حرصا على سلامة الهوام فى الهواء.

المانوية *Manichaeism*

ديانة وثنية تنسب إلى ماني بن فتك المولود في ٢١٦ م جنوبي بابل بالعراق، وهي عرفان رباني بلا وساطة يهدف إلى إدراك كنه الأسرار الإلهية؛ شرع وهو في العشرين من العمر يدعو لدينه الجديد ليكون دينا عالميا مقبولا من الجميع لا تحده تعاليم باطنية قائمة على التلقين. كان له حظوة عند الملك الفارسي "سابور الأول" (ابن أردشير) – ٢٤١ : ٢٧٢م – ثم عند "بهرام بن سابور" (٢٧٣ - ٢٧٦م). دس له كهنة الزرادشتية واتهموه بنشر تبشير يحرف الديانة الرسمية. سجنه الملك ومات في سجنه مقيدا معذبا، وقطع جسده وعرض رأسه على باب المدينة ولوحق أتباعه بعنف.

البارسيون *Parsis*

ينحدر البارسيون من جماعة صغيرة من الزرادشتيين الذين غادروا موطنهم الإيراني بعد الفتح الإسلامي لبلاد فارس في القرن السابع الميلادي، بحثا عن منطقة تكفل لهم الحرية الدينية، واستقروا في "جوجارات" غربي الهند في ٩٣٦م تقريبا. المجتمع البارسي حاليا في الهند هو المركز الرئيسي للزرادشتية.

الشنتو *Shinto*

ديانة وضعية اجتماعية ظهرت في اليابان قبل قرون، بدأت بعبادة الأرواح ثم قوى الطبيعة، ثم تطور احترام الأجداد والزعماء والأبطال إلى عبادة الإمبراطور "الميكادو" الذي يعتبرونه من نسل الآلهة.

الطاوية *Taoism*

مجموعة مبادئ تنقسم لفلسفة وعقيدة دينية مشتقة من المعتقدات الصينية الراسخة القدم، وتعتبر أكثر المدارس العقلية التى عرفتها الصين تأثيرا على المجتمع بعد الكونفوشيوسية. الكلمة تعنى الهدف أو الطريق الذى يسلكه أتباع الديانة التى ترجع إلى القرن السادس قبل الميلاد وتقوم فى جوهرها على العودة إلى الحياة الطبيعية والوقوف موقفا سلبيا من الحضارة والمدنية. ويعتقد أن "لاوتسه – ***Laotse***" (المولود ٥٠٧ ق.م) هو صاحب المذهب، كما يقال إنه وضع كتابه "طاو– تى – تشنج" (أو كتاب طريق القوة)، وأنه التقى كونفوشيوس فأخذ عنه أشياء وخالفه فى أشياء أخرى.

الزرادشية *Zoroastrianism*

دين أتباع النبى الإيرانى "زرادشت – ***Zoroaster***". تاريخ الدين فى الفترة السابقة على القرن السادس قبل الميلاد غير معروفة، ومنذ ذلك الحين فصاعدا أصبحت الزرادشتية هى الدين الرسمى للدولة لثلاث إمبراطوريات إيرانية متعاقبة (الإخمينيون والبارثيون والساسانيون). توجد التعاليم الزرادشتية التقليدية فى الكتاب المقدس "الأفستا"، كما تتركز السمة الأساسية لكل العبادة "الياسنا" على النار.

شعوب وقبائل

الأزاندى (موطنهم شمال شرق زائير وجنوب غرب السودان)	*Azande*
الأزتيك (فى المكسيك)	*Azetics*
الدنكا (شعب نيلى يعيش فى جنوب السودان)	*Dinka*
الدوجون (فى مالى وڤولتا العليا)	*Dogon*
الجموالى (فى ميلانيزيا)	*Gimwali*
الهوتو (فى رواند وبوروندى)	*Hutu*
الإنويت (اسكيمو السواحل الشمالية فى أمريكا الشمالية)	*Inuit*
الإيتورى (فى الكونغو)	*Ituri*
الكوازولو (فى جنوب أفريقيا)	*Kwazulu*
اللاوزى (فى روديسيا الشمالية)	*Laozi*
اللو (قبيلة اللو فى كينيا)	*Luo*
الماورى (فى نيوزيلندة)	*Maori*
الماساى (فى كينيا وشمال تنزانيا)	*Masai*
الموريا – جوندز (وسط الهند)	*Muria Gonds*
مبوتى (فى الكونغو)	*Mbuti*

المونداج (فى تشاد والكاميرون)	*Moundang*
الناڤاچو (فى الجنوب الغربى من الولايات المتحدة)	*Navajo*
النديمبو (فى زامبيا)	*Ndembu*
النوير (فى جنوب السودان)	*Nuer*
الشونا (زيمبابوى وجنوب أفريقيا وزامبيا وموزمبيق)	*Shona*
التيف (فى جنوب أفريقيا)	*Tiv*
التوكانا (حول بحيرة توكانا فى كينيا)	*Tukana*
التركمان (فى وسط آسيا)	*Turcoman*
التوتسى (فى رواندا وبوروندى)	*Tutsi*
الوالمادچيرى (فى استراليا)	*Walmadjeri*

علوم ومباحث

الأنثروپولوچيا – علم الإنسان	*Anthropology*
الأركيولوچيا – علم الآثار	*Archaeology*
البيولوچيا – علم الحياة	*Biology*
الكوزمولوچيا – علم دراسة الكون	*Cosmology*
الكريمينولوچيا – علم الجريمة	*Criminology*

Ecology	الإيكولوچيا – علم البيئة
Epistemology	الإپستيمولوچيا – علم المعرفة
Eschatology	الاسكاتولوچيا – دراسة الأخرويات
Ethnology	الإثنولوچيا – دراسة الأعراق
Futurology	الفيوتشرولوچيا – علم المستقبل
Genealogy	الچينالوچيا – دراسة الأنساب
Gerontology	الچيرونتولوچيا – علم دراسة الشيخوخة
Hagiology	الهاجيولوچيا – علم دراسة سير القديسين
Iconology	الايكونولوچيا – علم دراسة الأيقونات
Ideology	الأيديولوچيا – الأفكار والمعتقدات
Morphology	المورفولوچيا – علم دراسة التشكل
Mythology	الميثولوچيا – دراسة الأساطير
Ontology	الأنطولوچيا – علم الوجود
Pathology	الپاثولوچيا – علم الأمراض
Pharmacology	الفارماكولوچيا – علم الأدوية
Psychology	السايكولوچيا – علم النفس
Sexology	السكسولوچيا – علم دراسة الجنس
Sociology	السوسيولوچيا – علم الاجتماع
Typology	التيپولوچيا – علم دراسة الرموز

مصطلحات ومفاهيم

باوهاوس *Bauhaus*

مدرسة فنية أنشأها مهندس معماري ألماني (ڤالتر جروبيوس) في ڤايمر بألمانيا في ١٩١٩، انتقلت إلى ديساو في ١٩٢٥ ثم إلى برلين في ١٩٣٢ حيث أغلقها النازي آنذاك بدعوى أنها عالمية الطراز وليست ألمانية. كانت مهمة المدرسة الدمج بين الحرفة والفنون الجميلة المختلفة، التصوير والنحت والعمارة وغيرها. بعد إغلاق المدرسة أجبر الفنانون على الهجرة، فذهب معظمهم إلى الولايات المتحدة، ما أسهم في نشر أفكارها وتوجهاتها الفنية على نطاق واسع، لتصبح من أكثر تيارات الفن الحديث تأثيرا في الهندسة والتصميم في الفن المعاصر. الاسم مركب من الكلمتين الألمانيتين ***Bau*** وتعني "بناء" و ***haus*** وتعني "بيت".

طائفة الكارجو – عبادة الشاحنات – عقيدة الكارجو *Cargo Cult*

ينطبق هذا المصطلح على عدد من الحركات الإحيائية التي ظهرت في ميلانيزيا في النصف الأول من القرن العشرين، ويظهر في هذه الحركات، التي كانت نتاجا لسنوات الاستعمار الأوروبي المبكرة قادة طوائف "كاريزميون" من بين السكان المحليين، يدعون أن شحنات البضائع الأوروبية (الكارجو) سوف تصل في المستقبل القريب وأنها

سوف توزع على السكان المحليين، ومبشرين بفجر حقبة جديدة من الوفرة يتحكم فيها السكان المحليون فى السلع التجارية وليس الرجل الأبيض، ومن المعتقدات المصاحبة لهذه الحركات، مثلا، أن أول صفحة من الإنجيل والتى جاء فيها أن المسيح كان رجلا أسود وأن السلع التجارية كلها قد خلقها الله ليتمتع بها السكان المحليون، هذه الصفحة تم انتزاعها بواسطة الرجل الأبيض فى الوقت نفسه الذى بدأ فيه ينزع السلع من ملاكها الحقيقيين. ويذهب "لورانس – ***Lawrence***" إلى أن طوائف الكارجو ظهرت بسبب دمج المعتقدات الدينية الميلانيزية القديمة حول الأصول الروحية فى عناصر الثقافة المادية. كما يرى كلود ريفيير أن عبادات الشاحنات فى ميلانيزيا تعطينا نموذجا للحركات النبوئية الناتجة عن الصدام بين التكنولوچيا والزراعة الأصلية التى تجهل عملية الميكنة والصناعة، ويضيف أنه خلال وصول المبشرين والتجار البيض فى حوالى ١٨٩٠، أن أعلن النبى توكيراز – ***Tokeras – Tokeras*** عن زلازل وموجة عارمة قد تدمر البيض ومن يعاونهم، وحينئذ ربما عاد الأسلاف على سفينة كبيرة حاملين الأدوات التى تجعل إنتاج الحدائق كثيرا بلا عمل مضن، وبذلك تم إحياء العادات القديمة. ومن أجل التعجيل بهذا الزلزال دعا المبشرون المحليون إلى ترك العمل وتنظيم احتفالات كبيرة فى انتظار عودة جماعية للموتى ووصول الثروات.

فتشية السلعة – تقديس السلعة – عبادة السلعة ***Commodity Fetishism***

تمثل فتشية السلعة فى نظرية ماركس نزعة نحو إنكار أو إخفاء الطبيعة الاجتماعية لعملية إنتاج السلع فى اقتصاد السوق؛ وهكذا تظهر كل

سلعة فى السوق على أن لها قيمة تبادلية كامنة فيها، تخفى وراءها الحقيقة الخاصة بها، بأن العمل الإنسانى هو الذى يخلق هذه القيمة.

إمبيريقى *Empircal*

استقر علماء الاجتماع العرب على استخدام مصطلح "إمبيريقى" مقابلا للألمانى ***empirisch*** والإنجليزى ***empirical***، وذلك على اعتبار أن ترجمته بكلمات مثل تجريبى (الترجمة الشائعة) أو حسى أو خبروى (من الخبرة) أو واقعى أو ميدانى... إلخ، كلها ترجمات غير معبرة عن المعنى المراد، إذ إن كلا من هذه المقابلات لا يعبر سوى عن جانب واحد من جوانب هذا المفهوم.

مدرسة فرانكفورت *Frankfurt School*

تأسست مدرسة فرانكفورت للبحوث الاجتماعية فى ١٩٢٣ كمركز للبحوث الاجتماعية ذات التوجه الاشتراكى، ثم هاجر أبرز مفكريها إلى الولايات المتحدة عندما ظهر هتلر، وبقى بعضهم هناك بعد انتهاء الحرب، وعلى رأسهم "أدورنو" و"هوركهيمر" و"ماركيوز". كان البيان الكلاسيكى لموقف المدرسة كتاب "جدل التنوير" – ١٩٤٧ – لأدورنو وهوركهيمر، ومن البداية كانت المدرسة تتبنى موقفا نقديا من الماركسية الأصولية، كما طرحت تحليلا للأيديولوچيا والسياسة وتخلت عن الأشكال التقليدية للتفسير الاقتصادى.

يرجـــع الفضـــل فى توثيق ودراسة هذه الممارسة إلى عالم الأنثروبولوچيا البولندى مالينوفسكى. ب. ك (١٨٨٤- ١٩٤٢) وذلـك فى كتابـه: "سكان الأرجوناوتس فى غرب المحيط الهادى (١٩٢٢): *Argonauts of Western Pacific*". بمقتضى هـذه الدراسـة يجهـز سـكان جـزر التروبريان قواربهم ويقومـون بزيـارة الجـزر الأخـرى حـاملين معهـم الهدايا والمنتجات التى ينتجونها محليـا لمقايـضتها، وعنـدما يـصلون إلى إحدى الجزر يقدم الوافدون هداياهم ويجرون عمليـات المقايـضة عـلى سلعهم الأخرى، ويقيم أبناء الجزيرة الولائم لضيوفهم. هذه الرحلات ليست مجرد رحلات تجارية، إذ يسعى سكان الجزر للظفر من شركائهم فى عملية تبادل الكـولا بالأسـاور المـصنوعة مـن الأصـداف البيـضاء (واسمها المحلى "موالى – *Mwali*") والعقود المصنوعة من الأصـداف الحمراء (واسمها المحلى "سوڤالڤا – *Souvalva*")؛ وتحمـل أصـداف الكولا من جزيرة لأخرى فى جولة تتخذ شكل الحلقـة، حيـث تـذهب الأساور فى اتجـاه والعقـود فى اتجـاه آخـر، وذلـك فى دورة دائمـة مـن عمليات التبادل تعرف بـ "الكولا". الأشياء التى يتم تبادلها فى الحقيقة ليس لها قيمة مادية (نقديـة) ولا يمكـن تحويلهـا إلى سـلع اسـتهلاكية، وهـــى تقتنـــى للعـــرض واكتـــساب المهابـــة فحـــسب، ويـــشبهها "مالينوفـسكى" بالتـاج البريطـانى أو الكـأس التـى تقـدم فى إحـدى الدورات الرياضية ويحتفظ بها الفريق الفائز بهـا، حتـى الـدورة التاليـة ليفوز بها آخر... وهكذا.

المركب الصناعى العسكرى Military- Industrial Complex

مصطلح استخدم لوصف الاعتماد المفترض للاقتصادات الرأسمالية المتقدمة على المزاوجة بين الأهداف الاقتصادية والسياسية والعسكرية خلال فترة الحرب الباردة، وقد أجريت عدة دراسات سوسيولوچية لهذه الظاهرة لعل أكثرها شهرة ما أنجزه تشارلز رايت ميلز فى كتابه *The Power Elite* - ١٩٥٦، الذى ذهب فيه إلى القول بأن الزمرة الحاكمة المتجانسة فى أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية تمثل تحالفا للقوة الاقتصادية والعسكرية والسياسية، وأنها (على العكس من التعددية) قد طبعت بطابعها مجتمع الولايات المتحدة كاقتصاد يقوم على المشروع الحر، و"كاقتصاد حرب دائم" يتم تقييم كل الأفعال السياسية والاقتصادية تقريبا فى إطاره فى ضوء التعريفات العسكرية للواقع.

الإيمان بالألفية السعيدة Millenerianism.

اعتقاد لدى بعض الجماعات أو الحركات الدينية (أو السياسية أو الاجتماعية) بأن تغييرا جوهريا سيحدث فى المجتمع، تتحول الأشياء كلها إلى الأفضل، وأن ذلك يحدث كل ألف عام.

نظام الفوتلاتش Potlatch

شكل من أشكال التبادل الطقوسى للهدايا كان معمولا به فى منطقة الساحل الشمالى الغربى لكندا، وكان يرتبط بتوزيع واستعراض الرتب والألقاب بين السكان الأصليين للمنطقة. فى ذلك النظام يقيم الأفراد ولائم بالاستعانة بأقاربهم ويسمون أنفسهم بأسماء بعض الأسر أو الكيانات المختلفة، وفى مقابل الاعتراف بمكانتهم يقدمون الطعام

وبعض الممتلكات؛ والمعروف أن أسماء تلك الكيانات كانت تتحكم فى الملكية والموارد، وكانت هى نفسها ملكا للزعماء.

المخاطرة *Risk*

دخل هذا المصطلح فى صميم النظرية الاجتماعية مع نشر كتاب "مجتمع المخاطرة: نحو حداثة جديدة – ***Risk Society: Towards a New Modernity***"، وذلك فى عام ١٩٨٦، وفيه يميز المؤلف "أولريش بيك" بين ما ساد فى مرحلة ما قبل الصناعة من أفكار تتعلق بالقدر والمرتبطة بالأوبئة والمجاعات وكوارث الطبيعة التى كان الناس يشعرون بها ويرون أنها خارج نطاق قدراتهم البشرية على التحكم بها، والأفكار المتعلقة بتقدير المخاطر والتى ظهرت وتطورت بظهور الحداثة وتطورها.

طقوس مراحل العمر *Rites of Passage*

هذه العبارة الإنجليزية ترجمة للعبارة الفرنسية "***rites de passage***"، التى صاغها الأنثروبولوچى الفلمنكى "آرنولد ڤان چنب" لتصنيف الشعائر أو الطقوس التى تتم مع انتقال البشر من مرحلة إلى مرحلة أخرى فى الحياة، ويستخدم مصطلح ***Life Cycle Rites*** بكثرة فى الإنجليزية للتعبير عن ذلك. هذه الطقوس ليست متطابقة بالضرورة فى الثقافات المختلفة، على أن هناك أربعة أحداث مهمة تعد مناسبة بشكل عام للطقوس وهى الميلاد والبلوغ والزواج والموت. يربط "چنب" كل طقس من طقوس مراحل العمر بالتحولات الجغرافية والطقوس المرتبطة بعبور التخوم الأرضية؛ وتحت فئة طقوس مراحل العمر يحدد "چنب" كذلك ثلاثة تصنيفات فرعية هى: طقوس الانفصال،

وطقوس العبور، وطقوس الدمج، وينظر إليها باعتبارها أدوات تساعد على عملية الانتقال أو المرور من مجموعة مسئوليات إلى مجموعة مسئوليات أخرى.

فى هذه النظرية التى صاغها "چنب" وتم تطويرها فى الدراسة الأنثروپولوچية للشعائر، يشار إلى أحد مراحلها بمرحلة الوقوف على عتبة الشعور – *Liminality* – ، لأنه ينظر إلى الشخص الذى يجرى تكريسه باعتباره يقف فى هذه المرحلة فى حالة خاصة بمعزل عن المجتمع والحياة العادية، وهى مرحلة ينظر إليها باعتبارها مقدسة وخطيرة من الناحية الطقوسية حيث يتعرض فيها الفرد لافتقاد القداسة أو للتدنيس. مرحلة الوقوف على عتبة الشعور تأتى عقب مرحلة الانفصال عن المجتمع أو الحياة العادية، ثم تليها مرحلة إعادة الاندماج أو الالتحام بالمجتمع مرة أخرى.

رؤية العالم أو رؤية كونية *Weltanschauung (Worldview)*

مصطلح بدأ فى الفلسفة الألمانية ليدل على مفهوم أساسى مستخدم فى هذه الفلسفة والإبستمولوچيا، يشير إلى طريقة الإحساس بالعالم وفهمه بكامله، وبالتالى يمثل الإطار الذى يقوم من خلاله الفرد بتفسير العالم والتفاعل مع مكوناته. (يقال على سبيل المثال، إن الأشخاص الذين يظلون متعطلين عن العمل لفترة طويلة تتكون لديهم "رؤية" قدرية للحياة، وأن أبناء الطبقة المتوسطة يتسمون بتوجه فردى فى حياتهم عموما، فى حين يتمسك أبناء الطبقة العاملة ببعض المعتقدات والاتجاهات التى تؤكد الجماعية والمشاركة).

ويعبر المصطلح عن أحد المفاهيم الأساسية التى شاع استخدامها فى البحوث والدراسات الأنثروپولوچية الثقافية وتحليل المادة

الإثنوجرافية. وبالرغم من أن المصطلح من صياغة الفيلسوف الألمانى "W. Dilthey" (١٨٣٣ - ١٩١١) فإن استلهامه وتوضيحه ونشره من قبل علماء اجتماع وأنثروپولوچيا آخرين (مثل ڤيبر)، أدى إلى ظهور مصطلحات أخرى تتداخل معانيها أو تتماس معه... مثل الرؤية - *Vision*، والصورة الذهنية - *Image*، والتوجه المعرفى - *Cognitive Orientation*، والافتراضات الأساسية - *Basic Assumptions*، و روح الثقافة - *Ethos*، والخرائط المعرفية - *Cognitive Maps* وغيرها.

علماء ومفكرون وأفكار

أمارتيا سن (١٩٣٣ - .....) *Amartya K. Sen*

عالم اقتصاد وفيلسوف هندى، يعمل بالتدريس فى المملكة المتحدة والولايات المتحدة. حاصل على جائزة نوبل فى العلوم الاقتصادية (١٩٩٨) لعمله عن المجاعة ونظرية تطوير وتنمية الحياة الإنسانية، والرفاه الاقتصادى، والفقر، والليبرالية السياسية. من أعماله المعروفة: "*On Economic Inequality*" (عن اللامساواة الاقتصادية) (١٩٧٣) و"*Ethics and Economics*" (الأخلاق والاقتصاد) - ١٩٨٧، و "*Commodities and Capabilities*" (السلع والإمكانيات) - ١٩٩٩، و"*Development as Freedom*" وهو مترجم إلى العربية بعنوان "التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر" - شوقى جلال - عالم المعرفة ٢٠٠٤، وطبعة ثانية عن المركز القومى للترجمة ٢٠١١.

هانا آرنت (١٩٠٦ - ١٩٧٥) *Arendt, Hannah*

مُنظرة سياسية ألمانية - أمريكية تتناول فى أعمالها طبيعة القوة والسلطة والسلطوية. قامت بالتدريس فى عدة جامعات متميزة فى الولايات المتحدة من أوائل الخمسينيات حتى وفاتها. أسس عملها الشهير "أصول الشمولية - *The Origins of Totalitarianism*" - ١٩٥١

– لمكانتها كمفكرة سياسية واجتماعية، وكرس شهرتها عملها الثانى "الظرف الإنسانى – *The Human Condition*" – ١٩٥٨، من بين أعمال آرنت الأخرى:

- *On Revolution, 1960.*
- *Between Past and Future, 1968.*
- *Crises of the Republic, 1969.*
- *On Violence, 1970.*
- *The Life of the Mind, 1978.*

جان بودريار (١٩٢٩ – ٢٠٠٧) **Baudrillard, Jean**

عالم اجتماع وفيلسوف ومُنظر ثقافى ومعلق سياسى فرنسى. تصنف أعماله بشكل أساسى ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية. من أهم أعماله: "*Le Système de Objets*" (نظام الأشياء) – ١٩٦٨، و"*The Mirror of Production*" (مرآة الإنتاج) – ١٩٧٥، و"*For a Critique of the Political Economy of the Sign*" (فى نقد الاقتصاد السياسى للعلامة) – ١٩٨١، وهى الأعمال الثلاثة التى يشير إليها الكتاب.

فرانز بواس (١٨٥٨ – ١٩٤٢) **Boas, Franz**

أنثروبولوچى أمريكى من أصول ألمانية، أسس الأنثروبولوچيا الثقافية الحديثة فى الولايات المتحدة وبقى هو وتلاميذه مهيمنين على

الأنثروبولوچيا الأمريكية على مدى العقـود الثلاثـة الأولى مـن القـرن العشرين. أحدث ثورة فى منهجية العمل الميدانى. كان يـؤمن بالنـسبية الثقافية ويرى أنه من الضرورى فهم الثقافة فى إطارها المرجعى للمعنى بدلا من الحكم عليها فى ضوء القيمة الثقافيـة للباحـث التـاريخى. أثـر كتابـه "***Primitive Art***" (الفـن البـدائى) – ١٩٢٧، تـأثيرا عظـيما فى الاتجاهات اللاحقة التى اهتمت بدراسة الثقافة الماديـة للـشعوب. مـن بين أعماله الشهيرة الأخرى "***The Mind of Primitive Man***" (عقل الإنـسان البـدائى) – ١٩١١، و"***Race, Language and Culture***" (العرق واللغة والثقافة) – ١٩٤٠.

بيير بورديو (١٩٣٠ – ٢٠٠٢) ***Bourdieu, Pierre***

أهم علماء الاجتماع الفرنسيين فى النصف الثانى من القرن العشرين. قام بتطوير نظرية جمعت بين النزعة الموضوعية عنـد "دوركـايم" والنزعـة الذاتية للفلسفة الظاهراتية، كما طور فكرة عن التنـشئة الاجتماعيـة مـن خـلال مفهـوم الطـابع الاجتماعـى الثقـافى (***habitus***). هـو صـاحب مصطلح "رأس المـال الثقـافى" الـذى يـشير بـه إلى الرمـوز والأفكـار والأذواق والتفضيلات التـى يمكـن استعمالها عـلى نحـو اسـتراتيچى كموارد (رأس مـال) فى العمـل الاجتماعـى، كـما ينظـر إلى رأس المـال الثقافى هذا باعتباره طابعا اجتماعيا ثقافيا، أو بوصفه ميلا ونزوعا مجسدا للعمل والتفكير والشعور بطريقة معينـة، وفقـا للتنـشئة الاجتماعيـة فى المجتمـع. مـن أهـم أعمالـه: ***Outline of a Theory of Practice*** (الإطــار العــام لنظريــة فى الممارســة)، (١٩٧٢) و"***Distinction***" (التمييز)، ١٩٧٦، و"***Rules of Art***" (قواعد الفن) – ١٩٩٢.

ماری دوجلاس (١٩٢١ – ٢٠٠٧) *Douglas, Mary*

عالمة أنثروبولوجية بريطانية، عرفت بكتاباتها عن الثقافة الإنسانية والرمزية والأنثروبولوجيا الاجتماعية ومقارنة الأديان. تتبع فى عملها المنهج الدوركايمى، ومن أهم أعمالها كتابها الصادر عام ١٩٦٦ بعنوان *Purity and Danger*، وهو مترجم إلى العربية بعنوان "الطهر والخطر" (المترجم: عدنان حسن، الناشر: المدى للطباعة والنشر – ١٩٩٥). وتضم قائمة أعمالها عناوين أخرى من بينها:

- *Natural Symbols – 1970*
- *How Institutions Think – 1979*
- *Risk and Blame – 1992*
- *Leviticus as Literature – 2000*

إلى جانب عمل مهم آخر بالاشتراك *Wildavsky, A.B.* صادر عام ١٩٨٣ بعنوان:

- *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers.*

إميل دوركايم (١٨٥٨ – ١٩١٧) *Durkheim, Emile*

أكثر علماء الاجتماع الفرنسيين شهرة. يعتبر الأب المؤسس للمدرسة الوظيفية. من أهم أعماله: *The Rules of Sociological Method* (قواعد المنهج فى علم الاجتماع) – ١٨٩٥، الذى أكد فيه أن علم الاجتماع يتميز – كعلم بطابعه الإمبريقى القائم على الملاحظة وليس

التجريد النظرى، وبدراسة الظواهر الاجتماعية وليس النفسية. لازمته طوال حياته اهتمامات بالأخلاق والسلطة الأخلاقية أفضت به إلى الكتابة عن الدين. ميز فى كتابه عن "الصور الأولية للحياة الدينية – *The Elementary Forms of Religious Life* (١٩١٢) بين المقدس والعلمانى (الدنيوى)، وبين أن الشعائر تنتمى إلى المجال الأول (المقدس)، لذا يرى أصحاب التوجه الدوركايمى أن الشعائر تحقق التضامن الاجتماعى اللازم لحفظ تماسك المجتمع، وقد صهر "دوركايم" الشعائر فى البناء الاجتماعى، حيث يؤكد أنه خلال ممارستها، يعبر الناس لأنفسهم بشكل صحيح عن أنماط العلاقات الاجتماعية، كما يرى أن العنصر المهم فى الشعيرة هو الفعل، فهو الذى يقود إلى تشكيل المعتقدات وليس العكس.

إيفانز بريتشارد (١٩٠٢ – ١٩٧٣) *Evans-Pritchard, E. E*

أحد رواد الأنثروبولوچيا الاجتماعية البريطانيين. قام بدراسات أنثروبولوچية لبعض المجتمعات الأفريقية (الأزاندى والنوير والدنكا والأنوكا)، وكان ينظر إلى الأنثروبولوچيا الاجتماعية باعتبارها دراسة إنسانية أكثر منها دراسة علمية للمجتمع. عمل أستاذا للأنثروبولوچيا بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة) فى ١٩٣٢ لمدة عامين ثم شغل منصبا بحثيا فى علم اجتماع أفريقيا بجامعة أكسفورد (١٩٣٥ – ١٩٤٠). من أعماله دراستان باكرتان أسستا شهرته وهما:

– ***Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*** الشعوذة والسحر عند قبائل الأزاندى (١٩٧٣) و "***The Nuer***":

النوير (١٩٤٠)، ومن أعماله المهمة كذلك كتابه الصادر عام ١٩٦٢ بعنوان *Essay in Social Anthropology*، ونشير إلى أن الدكتور أحمد زايد ترجمه ونشرته منشأة المعارف بالإسكندرية (١٩٧٠) بعنوان "إيڤانز بريتشارد: الأنثروبولوچيا الاجتماعية".

ميشيل فوكو (١٩٢٦ – ١٩٨٤) *Foucault, Michel*

فيلسوف فرنسى مثير للجدل ينتمى إلى تيار ما بعد البنيوية. أستاذ لتاريخ المذاهب الفكرية. تتجاوز أعماله دراسة الحالة إلى التأملات النظرية الأوسع، حول تنظيم المعرفة والقوة فى العالم الحديث والتأثيرات التى تمارسها تشكيلات معينة من الخطاب على الضبط الاجتماعى. أهم أعمال فوكو:

- الجنون والحضارة (١٩٦١) *Madness and Civilization*
- ميلاد العيادة الطبية (١٩٦٣) *The Birth of the Clinic*
- أركيولوچيا المعرفة (١٩٦٩) *The Archaeology of Knowledge*
- النظام والعقاب (١٩٧٥) *Discipline and Punish*
- تاريخ السلوك الجنسى (١٩٧٦) *The History of Sexuality*

والعمل الأخير صدر جزء واحد منه فى حياته، وكان مقررا أن يصدر فى ستة مجلدات. فى الجزء الذى صدر منه يقدم "فوكو" التفسير الأكثر وضوحا (بين تفسيراته) والأكثر إثارة للجدل حول القوة.

كليفورد جيرتز (١٩٢٦ - ٢٠٠٦) Geertz, Clifford

أحد أهم علماء الأنثروپولوچيا الأمريكيين وأكثرهم تأثيرا فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. حاصل على الدكتوراه فى الأنثروپولوچيا من "هارڤارد - ***Harvard***" (١٩٥٦). صاحب نظرية "فهم فهم الآخرين - ***Understanding Other's Understandings***"، ومنهج فحص المعانى أو الرموز العامة. عمل باحثا مشاركا فى مختبر العلاقات الاجتماعية فى "هارڤارد" (١٩٥٦- ١٩٥٧)، وأستاذا مساعدا للأنثروپولوچيا بجامعة كاليفورنيا (١٩٥٨- ١٩٦٠)، ثم جامعة شيكاغو (١٩٦٠- ١٩٦١)، ثم كلية علم الاجتماع بجامعة "پرنستون". يعد مؤسس مدرسة التأويلية فى الأنثروپولوچيا. أولى عناية خاصة لدراسة الرموز فى الثقافة، حيث يرى أنها هى التى تضفى معنى ونظاما لحياة الإنسان. قام فى ١٩٥١ بإجراء أبحاث ميدانية فى "جاوة" بإندونيسيا سجلها فى كتابه: "***The Religious of Java***" (١٩٦٠)، كما قام فى ١٩٦٣ و ١٩٧١ بأبحاث ميدانية فى المغرب سجلها أيضا فى كتابه: ***Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia***، من أبرز أعماله:

- ***Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia. 1968***
- ***Peddlers and Princes. 1963***
- ***The Interpretation of Cultures: Selected Essays. 1974***

وهذا الكتاب مترجم إلى العربية بعنوان "تأويل الثقافات" - (المنظمة العربية للترجمة - ترجمة: محمد بدوى ٢٠٠٩)

- *Works and Lives: The Anthropologist as Author. 1988*
- *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. 1995.*
- *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. 2000.*

يورجين هابرماس (١٩٢٩ - .....) *Habermas Jürgen*

فيلسوف وعالم اجتماع ألمانى معاصر. درس على "تيودور أدورنو" فى فرانكفورت، ويعد من أهم منظرى مدرسة فرانكفورت النقدية. له أكثر من خمسين مؤلفا تتناول موضوعات عدة فى الفلسفة والاجتماع. "هابرماس" هو صاحب نظرية الفعل التواصلى، وله فى ذلك كتاب كامل بعنوان: *The Theory of Communicative Action*، وهو الكتاب الذى توج مجهوداته فى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين ويعتمد فيه على نظريات اللغة والاتصال إلى جانب أفكار مستمدة من الظاهراتية والتفاعلية الرمزية. من بين أهم أعمال "هابرماس":

- *The Structural Transformation – 1962.*
- *Knowledge and Human Interests – 1971.*
- *The Philosophical Discourse of Modernity – 1985.*

الذى يتهم فيه مفكرين بحجم "هايدجر" و"فوكو" و"چيل دولوز" و"دريدا" و"چان ليوتار" بالعدمية لما أظهره فى فلسفاتهم من تشاؤم.

- *Between Facts and Norms.*

فرانك نايت (١٨٨٥ - ١٩٧٢) ***Knight, Frank Hyneman***

اقتصادى أمريكى، أمضى معظم عمره الأكاديمى فى جامعة شيكاغو، حيث أصبح أحد مؤسسى "مدرسة شيكاغو". أحد الاقتصاديين الرواد فى العالم لتناوله مشكلات مهمة فى كل من النظرية الاقتصادية والفلسفة الاجتماعية. من أهم أعماله:

- ***Risk Uncertainity and Profit, 1921.***
- ***The Ethics of Competition, 1923.***
- ***Freedom as Fact and Criterion, 1929.***
- ***The Economic Organization, 1933.***
- ***The Ethics of Liberalism, 1939.***
- ***What is Truth in Economics, 1940.***

إيجور كابيتوف (١٩٣٠ - ٢٠١٣) ***Kopytof, Hgor***

عالم أنثروبولوچيا يصف نفسه بأنه "ممارس عام" فى مجال الأنثروبولوچيا الثقافية لاهتمامه الشديد بالبحوث الميدانية التى أجرى

الكثير منها فى شمال آسيا والكونغو والكاميرون وساحل العاج. يتناول فى أعماله وأبحاثه البنية الاجتماعية للتنظيم السياسى والدين وعمليات التحول فى كل منها. حاصل على الدكتوراه من جامعة پنسلڤانيا. أستاذ زائر فى عدد من الجامعات الأمريكية والكندية. من أبرز أعماله: *The Cultural Biography of Things*، الذى يتناول فيه السلع والتسليع كعملية ثقافية ومعرفية، ويجادل بأننا لكى نفهم قيمة السلع، لابد من أن يفحص المؤرخون بيوجرافيا الأشياء وليس فقط الإنتاج ولحظات التبادل.

كلود ليفى شتراوس (١٩٠٨ - ٢٠٠٩) ***Lévi-Strauss, Claude***

عالم أنثروپولوچيا فرنسى، كان لأعماله تأثير كبير فى مجال الأنثروپولوچيا والبحث الإثنولوچى الميدانى. قام فى الفترة من ١٩٣٥ - ١٩٣٩ بأبحاثه الميدانية بين قبائل البورورو (الهنود الأمريكيين) فى البرازيل وعلى أساسها أقام نظريته فى علم الأساطير. من أهم كتبه: الأبنية الأولية للقرابة - *Les Structures élémentaires de la Parenté* (١٩٤٩) الذى بلور فيه نظريته الخاصة بأن التبادل التعاقدى هو العامل الاجتماعى الأساسى. وكتاب *Anthropologie Structurale* (الأنثروپولوچيا البنائية) - ١٩٥٨ - الذى بلور فيه نظريته الأنثروپولوچية متخذا من اللغويات نموذجا يحتذى، وفى الفترة من ١٩٦٤ - ١٩٧١ أصدر مجموعة من الدراسات (٤ مجلدات) بعنوان "أسطوريات - *Mythologiques*" قام فيها بتحليل نحو ألف أسطورة من أساطير هنود أمريكا.

برونيسلاف مالينوفسكى ك. (١٨٨٤ - ١٩٤٢) Malinowski, Bronislaw K

عالم بريطانى (من أصول پولندية) من أهم علماء الأنثروپولوچيا فى القرن العشرين. اشتهر بدراسته لثقافة شعب جزر التروبرياند - *Trobriand* جنوب غربى المحيط الهادى (١٩١٤ - ١٩١٨)، ويعتبر أحد مؤسسى المدرسة الوظيفية فى الأنثروپولوچيا الاجتماعية، وارتبط اسمه بنظريتها؛ فكل الثقافات الإنسانية يمكن فى الواقع أن تختزل إلى إشباع الحاجات الأساسية، فالشعائر وأنماط القرابة وعمليات التبادل الاقتصادية (مثل حلقة الكولا - *The Kula Ring*) لا ينبغى أن تفسر فى ضوء أصولها التاريخية، وإنما فى ضوء استخداماتها الحالية. بعد عودته من جزر التروبرياند حيث طور ما أصبح منهجا كلاسيكيا فى العمل الميدانى أصدر عمله الرئيسى "مستكشفو الپاسيفيك الغربى - *Argonauts of the West*".

مارسيل موس (١٨٧٢ - ١٩٥٠) Mauss, Marcel

باحث فرنسى فى الفلسفة وعلم الاجتماع. أسس مع خاله "إميل دوركايم" ومجموعة من علماء الاجتماع والأنثروپولوچيا دورية "حوليات علم الاجتماع" التى تم على صفحاتها استكشاف أغلب الأفكار الرئيسية فى الأنثروپولوچيا الاجتماعية. له تأثير كبير على "كلود ليڤى شتراوس" لدرجة أنه يقال إن أنثروپولوچيا شتراوس البنائية ما كانت لتوجد لولا أعمال "موس". من أهم أعماله *Essai sur le Don* (١٩٢٥) الذى تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان "*The Gift*" (١٩٦٧) وإلى العربية بعنوان "بحث فى الهبة" (مركز دراسات الوحدة العربية -

ترجمة: المولودى الأحمر)، وهو بداية الدراسات الأنثروبولوچية عن "التبادلية – ***reciprocity***".

يقول "موس" فى مستهل مقالته إن التبادلات والتعاقدات تتم داخل الحضارة الإسكندناڤية وعدد آخر من الحضارات فى صورة هبات أو هدايا "***Gifts***"، ورغم أن ذلك يتم بطريقة تبدو اختيارية، فإنها فى حقيقة الأمر "إلزامية"، إذ يرى أن هناك قوة كامنة داخل الشىء الموهوب تجعل المتلقى له يرده، أما فشله فى ذلك فيعنى أنه فقد مصدره الروحى للسلطة والثروة. الشىء الموهوب، عند "موس" ليس جامدا أو دون حياة، إنه يحتفظ بشىء ما من روح مانحه يؤثر فى الموهوب له. هناك إذن آلية روحية تلزم بإعادة "الهبة" أو الهدية الممنوحة، هذا الإلزام وراءه سبب أخلاقى ودينى، ويظهر ذلك فى پولينيزيا لأن الثقافة هناك كانت تحتوى على مفهومين هما الـ "هاو – ***hau***" والـ "مانا – ***mana***" اللذان أخذهما "موس" عن الحكيم "تاماتى رانايپيرى – ***Tamati Ranaipiri***" الذى ينتمى إلى شعب "الماورى – ***Maori***". الـ "هاو" يسعى دائما إلى العودة إلى مكان ولادته فى الغابة.. والعشيرة.. ولدى مالكه الأصلى على وجه الخصوص. يخلص "موس" إلى أن "الهبة" تمثل "بمنحها وردها" ترابطا لالتزامات ثلاثة، هى "العطاء" و"قبول العطاء" و"الرد" بإعادة الشىء الموهوب نفسه أو ما يوازيه أو ما يفوقه قيمة.

ناعومى كلاين (١٩٧٠ – ....) *Naomi Klein*

كاتبة وصحفية وسينمائية كندية وناشطة فى مجال مناهضة العولمة. يمثل كتابها "عقيدة الصدمة: صعود رأسمالية الكوارث – ***The Shock***

Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism" (٢٠٠٧) نظـرة طموحة لصاحبته فى تاريخ الاقتصاد العالمى وصعود أصولية السوق الحرة حول العالم خلال الخمسين سنة الأخيرة. رأسمالية الكوارث فى نظر "كلاين" نظام عنيف يتطلب أحيانا بث الرعب لكى يحقق أهدافه المتطرفة. الكتاب يقوض أسطورة انتصار السوق الحرة عالميا بطريقة ديمقراطية ويكشف أطر ومسارات المال وخيوط تحريك الدمى التى أدت إلى أزمات وحروب غيرت العالم فى العقود الأربعة الأخيرة، حيث يقوم مذهب رأسمالية الكوارث على استغلال أى كارثة، سواء أكانت انقلابا عسكريا أو هجوما إرهابيا أو انهيارا للسوق أو حربا أو إعصارا، وذلك لتمرير سياسات اقتصادية واجتماعية مرفوضة فى الظروف الطبيعية. (هناك ترجمة عربية للكتاب صادرة عن شركة المطبوعات للنشر والتوزيع (٢٠١٤) – المترجمة: نادين خورى). من بين أعمال "كلاين" الأخرى "*No Logo*" (بلا علامات تجارية) – ١٩٩٩ –، أما أحدث كتبها فهو: *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*" – (٢٠١٥)

تالكوت بارسونز (١٩٠٢ – ١٩٧٩) *Parsons, Talcot*

عالم اجتماع أمريكى، ظل على مدى ثلاثين عاما بعد الحرب العالمية الثانية يعتبر المفكر النظرى الرئيسى لعلم الاجتماع فى البلاد الناطقة بالإنجليزية إن لم يكن فى العالم أجمع. حاول "بارسونز" أن يقدم نظرية شاملة فى علم الاجتماع، أفاد فى بنائها من آراء وأفكار كبار مؤسسى العلم، توفق بين النزعة الفردية لـ "ڤيبر" والنزعة الكلية لـ "دوركايم"، وكان تركيزه فى ذلك على الأفكار والقيم والمعايير وتكامل الأفعال

الفردية الملتزمة بها فى إطار أنساق شاملة. صدر أول عمل له سنة ١٩٣٧ بعنوان: "*The Structure of the Social Action*" (بناء الفعل الاجتماعى)، ثم قام بتطوير أفكاره على مدى أربعين عاما. من بين أعماله الأخرى: "*The Social System*" (النسق الاجتماعى) – (١٩٥١)، و "*Towards a General Theory of Action*" (نحو نظرية عامة للفعل) – (١٩٥١) بالاشتراك مع "إدوارد شيلز" و "*Societies: Evolutionary and Comparative Perspective*" (المجتمعات: رؤية تطورية ومقارنة) – (١٩٦٦)، و "*The System of Modern Societies*" (نسق المجتمعات الحديثة) – (١٩٧١).

جورج زيمل (١٨٥٨ – ١٩١٨) *Simmel, George*

من أعلام علم الاجتماع الألمان، نشر خلال حياته نحو خمسة وعشرين كتابا وأكثر من ثلاثمائة مقال. كان مجال بحثه واسعا ومتنوعا (الفن والثقافة والدين والنقود والرأسمالية والحياة الحضرية والأخلاق). من أهم أعماله: "فلسفة النقود: *The Philosophy of Money*" (١٩٠٠) و "تطور التفاعلية الرمزية – *The Making of Symbolic Interactionism*"، وفى الآونة الأخيرة أصبح ينظر إليه باعتباره من أهم علماء الاجتماع الكلاسيكيين الذين أسسوا الجدل حول الحداثة وما بعد الحداثة.

تشارلز تيلور (١٩٣١ – ....) *Taylor, Charles*

أستاذ الفلسفة والعلوم السياسية بجامعة "مكجيل – *McGill*" بمونتريال (كندا) التى عمل بها من ١٩٦١ إلى ١٩٧٧. يتناول فى

كتاباته مجالات مختلفة، مثل فلسفة التحليل والظاهريات والتأويل وتتنوع أبحاثه بين الإنسانيات والتاريخ والعلوم الاجتماعية.

من مؤلفاته:

- *A Secular Age – 2007*
- *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity – 1992*

وهذا الكتاب مترجم إلى العربية بعنوان: "منابع الذات (تكون الهوية الحديثة) ترجمة: حيدر حاج إسماعيل – المنظمة العربية للترجمة – ٢٠١٤)، ويعالج فيه تكون الهوية الحديثة ومبادئها وفلسفاتها والمعايير الدينية وعلاقتها بالنظرية الأخلاقية فى نطاق ما يسميه "طوبوغرافيا أخلاقية".

- *Modern Social Imagination – 2003*
- *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition – 1994*

وفى هذا الكتاب الذى رجع إليه "أپادوراى"، ينقل "تيلور" مفهوم الاعتراف – *recognition* من سياق الصراع الدموى إلى سياق الحوار السلمى، حيث إن السمة الحاسمة فى الحياة البشرية "تكمن فى طابعها الحوارى بصورة أساسية" – كما يقول – فنحن "نتشكل بالاعتراف" الذى يسهم فى بناء الذات والهوية الفردية والجمعية، بينما قد يتسبب سوء الاعتراف أو الاعتراف الخاطئ فى آلام فادحة وأذى معنوى بالغ بحق الأفراد والجماعات.

فرديناند تونيز (١٨٥٥ – ١٩٣٦) *Tönnies, Ferdinand*

عالم اجتماع ألمانى بارز وأحد المساهمين الرئيسيين فى إرساء النظرية الاجتماعية والدراسات الميدانية. اشتهر بالتمييز بين نوعين من الفئات

الاجتماعية وهى المجتمع المحلى – *Gemeinschaft (Community)*، والمجتمع (العام) – *Gesellschaft (Society)*. وبحسب "تونيز" فإن الانتقال من المجتمع المحلى إلى المجتمع (العام) يتم من خلال عملية تحول عقلانى من العلاقات القائمة على الأسرة والطائفة، إلى العلاقات القائمة على الرشد والحساب، فالمجتمع المحلى هو عالم من الروابط الأليفة والعاطفية المؤسسة على علاقات مباشرة – وجها لوجه – كما أنه يعرف الارتباط بالمكان والمكانة المكتسبة والروابط الاجتماعية المتجانسة، أما المجتمع (العام) – *Society* – فهو مرتبط بالحضرية والحياة الصناعية والحراك المستمر واللاتجانس واللاشخصية.

أولريش بيك (١٩٤٤ – ٢٠١٥) *Ulrich, Beck*

عالم اجتماع ألمانى، صاحب مصطلح "مجتمع المخاطرة"، وهو عنوان أحد كتبه. "بيك" من أوائل من ناقشوا نظرية العولمة فى ثمانينيات القرن العشرين عندما كان المفهوم مازال جديدا وملتبسا بالنسبة لكثيرين. وله كتاب كامل عن هذا الموضوع صادر عام ١٩٩٩ بعنوان "*What is Globalization?*" (له ترجمة عربية بعنوان: "ما هى العولمة؟" ترجمة: أبو العيد دودو – منشورات الجمل). ومن أهم أعماله: "*Risk Society: Towards a New Modernity*" (مجتمع المخاطرة: نحو حداثة جديدة) – ١٩٩٢ – و"*Cosmopolitan Vision*" (رؤية كوزموپوليتانية) – ٢٠٠٦، و"*Twenty Observations on a World in Turmoil*" (عشرون ملاحظة عن عالم مضطرب) – ٢٠١٠ – ، كما صدر له (بعد وفاته فى يناير ٢٠١٥) كتاب "*The*

"Metamorphosis of the World" (مسخ العـالم)، حيـث يـستخدم استعارة اليرقة التى تمر بتحولات جوهرية فى داخـل الـشرنقة وهـى لا تدرى بما يحدث لها من مسخ، وأن شيئا مشابها لذلك يحدث لنـا بـسبب ما يحيط بنا من أزمات بيئية وتغيرات تكنولوچيـة هائلـة لانـدرى مـن أمرها شيئا. نذكر كذلك أن من بين كتب "بيـك" المترجمـة إلى العربيـة: "مجتمع المخاطر العالمى: بحثًا عـن الأمـان المفقـود – المركـز القـومى للترجمة بالتعاون مع المركز الثقـافى الألمـانى – ٢٠١٣)، و"هـذا العـالم الجديد: رؤية مجتمع المواطنة العالمية" – أبـو العيـد دودو – منـشورات الجمل، و"السلطة والسلطة المضادة فى عصر العولمة " – جورج كتـورة – المكتبة الشرقية بيروت.

بيتر فان در فير (١٩٥٣ – ....) **Van der veer, Peter**

مدير معهد ماكس پلانك – *Max Plank* لدراسات الأديـان والتنـوع العرقى فى "جوتنجن". قام بتدريس الأنثروپولوچيا فى الجامعـة الحـرة *Free University* فى أمستردام وجامعة أوترخت – *Utrecht* وجامعة پنسلڤانيا. عين فى ١٩٩٢ أستاذا للأديان المقارنة، وأدار مركـز أبحـاث الدين والمجتمع فى كلية العلوم الاجتماعية بجامعة أمستردام، ثم مـديرا للمعهد الدولى لدراسات الإسلام ورئيسا لمجلس إدارة المعهـد الـدولى للدراسات الآسيوية فى ليدن. من مؤلفـات "پيـتر ڤـان در ڤـير" التـى تحظى باهتمام كبير كمراجع فى الدوائر الأكاديمية:

- *Orientalism and Post-Colonial Predicament. 1993*
- *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in South Asia. 1994*

- *Nation and Migration. 1995*
- *The Modern Spirit of Asia. 2013*
- *Conversion to Modernities. 2014*

ماكس ڤيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) ***Weber, Max***

"إميل دوركايم" و"ماكس ڤيبر" هما مؤسسا علم الاجتماع الحديث فى نظر الكثيرين. قدم "ڤيبر" الأساس الفلسفى اللازم للعلوم الاجتماعية، كما قدم إطارا نظريا عاما لعلم الاجتماع، وعددا من الدراسات المهمة التى شملت الأديان الكبرى والمجتمعات القديمة والتاريخ الاقتصادى وعلم النفس القانونى والدراسات الاجتماعية للموسيقى وغيرها من فروع الدراسة السوسيولوچية.

مفاهيم فيبرية

جوهر عملية الترشيد – ***Rationalization*** عند "ڤيبر" هو النزوع المتزايد للفاعلين الاجتماعيين نحو استخدام المعرفة فى إطار علاقات غير شخصية بهدف تحقيق سيطرة أعظم على العالم المحيط بهم، ولكن بدلا من أن تؤدى هذه العملية إلى زيادة الحرية والاستقلالية، فإنها تحول الوسائل إلى غايات (عندما يخضع الفرد خضوع العبيد لقواعد النظم البيروقراطية الحديثة)، وتسجنه داخل القفص الحديدى – ***Iron Cage*** للأنشطة والتنظيمات والمؤسسات الرشيدة. ويلاحظ الباحثون أن اهتمام

"ڤيبر" باتجاه المجتمعات الحديثة نحو الترشيد، جعل توقعاته نحو الحرية الإنسانية أكثر تشاؤما من كل معاصريه. المخرج الوحيد من قيود الترشيد، فى رأيه، هو ظهور الشخصية الكاريزمية. ويعرف "ڤيبر" الكاريزما – ***Charisma*** بأنها خاصية ما فى شخصية الفرد تميزه عن الآخرين العاديين فيعامل باعتباره حائزا على قوى فوق طبيعية وفوق إنسانية، أو أنه يتسم على الأقل بقدرات وخصائص غير عادية مستمدة من مصادر إلهية، وبناء على ذلك يعامل باعتباره قائدا وزعيما وملهما.

كما يستخدم "ڤيبر" مصطلح الصلة الفكرية – ***Elective Affinity*** لوصف العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية فى كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية – ***The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism***" (١٩٠٥)، ليشير إلى وصف علاقة رد الفعل أو التلاحم بين جوانب التعاليم البروتستانتية والمشروع الرأسمالى وبصفة خاصة روح ذلك المشروع.

كما يذهب "ڤيبر" إلى أن "الفهم – ***Verstehen***"، يمثل جزءا لازما من التفسير فى العلوم الاجتماعية، وهو يعنى عنده أسلوبا فى إدراك الواقع الاجتماعى وسمة جوهرية لذلك الواقع، نظرا لأن البشر يتصرفون فى حياتهم الاجتماعية على أساس الدوافع والقيم، وأنهم لا يتصرفون بطريقة ميكانيكية.

سلاڤوى چيچك (١٩٤٩ – ....) ***Zižek, Slavog***

فيلسوف وناقد ثقافى، من سلوڤينيا. يعمل الآن باحثا أول فى معهد علم الاجتماع والفلسفة بجامعة لوبليانا – ***Ljubljana*** فى سلوڤينيا. يتناول

فى كتاباته مجالات معرفية متنوعة بما فى ذلك النظرية السياسية والسينما والدراسات الثقافية واللاهوت والتحليل النفسى. اكتسب اعترافا عالميا كمنظر اجتماعى بعد كتابه الأول الصادر فى ١٩٨٩ بعنوان: ***The Sublime Object of Ideology***، الذى يعارض فيه التفسير الماركسى للأيديولوچيا باعتبارها وعيا زائفا، كما يجادل من أجل أيديولوچيا تعتبر فانتازيا لاشعورية تشكل الواقع. أستاذ زائر فى عدد من الجامعات الأمريكية والمدير الدولى لمعهد "بيرك بك – ***Birkbeck***" للإنسانيات بكلية "بيرك بك" – جامعة لندن. من مؤلفاته:

- ***The Abyss of Freedom. 1997***
- ***On Belief. 2001.***
- ***Violence: Big Ideas/Small Books. 2008.***
- ***First As Tragedy, Then As Farce. 2009.***
- ***The Idea of Communism. 2010.***
- ***Living in the End of Times. 2010.***
- ***Hegel and the Infinite: Religion, Politics and Dialectic. 2011.***

المصادر

١- موسوعة علم الإنسان (المفاهيم والمصطلحات الأنثروپولوچية)، شارلوت سيمور - سميث، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهرى - ط٢ - المركز القومى للترجمة (٢٠٠٩).

٢- موسوعة علم الاجتماع، تأليف: چون سكوت وجوردون مارشال، ج٣،٢،١، ترجمة بإشراف محمد الجوهرى - المركز القومى للترجمة - ٢٠١١.

٣- الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية، ج١، ٢، تحرير: ديڤيد ال. سيلز، ترجمة: مجموعة من الباحثين - مراجعة وتقديم: أحمد أبو زيد - المركز القومى للترجمة - ٢٠١٠.

٤- الأنثروپولوچيا الاجتماعية للأديان - كلود ريڤيير - ترجمة: أسامة نبيل - المركز القومى للترجمة - ٢٠١٥.

٥- مفاهيم أساسية فى علم الاجتماع - ماكس ڤيبر - ترجمة: صلاح هلال، مراجعة وتقديم وتعليق: محمد الجوهرى، المركز القومى للترجمة - ٢٠١١.

٦- معجم الأديان، تحرير: چون ر. هينليس - ترجمة: هاشم أحمد محمد، مراجعة وتقديم: عبد الرحمن الشيخ - المركز القومى للترجمة - ٢٠١٠.

٧- بيولوچيا السلوك الدينى، تحرير: چى. آر. فيرمان، ترجمة: شاكر عبد الحميد، المركز القومى للترجمة - ٢٠١٥.

8- *The Social Life of Things – Appadurai, Cambridge U. Press, 1986.*

9- *Fear of Small Numbers – Appadurai, Duke U. Press, 2006*

المؤلف فى سطور

أرچون أپادوراى

- من مواليد مومباى بالهند (١٩٤٩) لأسرة براهمانية تاميلية.
- درس فى مومباى وتخرج فى جامعة "برانديز – ***Brandeis***" (١٩٧٠). عمل فى جامعة شيكاغو التى حصل منها على الماچستير (١٩٧٧)، كما عمل فى عدد من الجامعات الأمريكية الكبرى (نيويورك – يال – پنسلڤانيا – نيوسكول).
- انتخب زميلا للأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم فى ١٩٧٩.
- عمل مستشارا وخبيرا لدى عدد كبير من المؤسسات العامة والخاصة، من بينها مؤسسات "فورد" و"روكفلر" و"ماك آرثر" واليونسكو والبنك الدولى والمؤسسة الأمريكية القومية للعلوم.
- مؤسس مشارك للمجلة الأكاديمية "***Public Culture***" ومؤسس منظمة العمل المدنى ***PUKAR*** (فى مومباى) للعمل على تطوير وتنمية المجتمعات الحضرية الفقيرة.
- عضو الهيئة الاستشارية لدورية "انكاونتر" للدراسات الثقافية التى تصدرها جامعة زايد بدولة الإمارات العربية.
- أ. أپادوراى أحد أبرز علماء الأنثروپولوچيا الاجتماعية – الثقافية المعاصرين، ومُنظر رئيسى فى مجال دراسات العولمة.
- من أهم أعماله المنشورة:

- *Worship and Conflict under the Colonial Rule. 1981.*
- *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. 1986*
- *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. 1990*
- *Globalization. 2002*
- *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger. 2006*
- *Worship and Conflict under the Colonial Rule: A South Indian Case. 2007.*

المترجم فى سطور:

طلعت الشايب

- كاتب ومترجم مصرى من مواليد ١٩٤٢.
- تخرج فى قسم اللغة الإنجليزية بكلية المعلمين بالقاهرة (١٩٦٢)
- عمل بالتدريس والترجمة والصحافة الثقافية فى مصر والكويت وقطر.
- عمل مترجما بالقيادة العامة للقوات المسلحة المصرية فى الفترة من ١٩٦٨: ١٩٧٤ حيث شارك فى ترجمة عدد كبير من المراجع والوثائق والمؤتمرات (من العربية والإنجليزية والروسية وإليها).
- عمل مستشارا ومنسقا للمشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة (٢٠٠٣ – ٢٠٠٦) ومساعدا لمدير المركز القومى للترجمة (٢٠٠٦ – ٢٠١٠).
- المحرر الرئيسى لموسوعة الأعمال الكاملة للرئيس الماليزى السابق "مهاتير محمد"، الصادرة بالإنجليزية والعربية عن دار الكتاب المصرى – دار الكتاب اللبنانى (١٩٩٦)، ومترجم ثلاثة أعمال منها هى: "التحدى"، و"الإسلام والأمة الإسلامية"، و"خطة جديدة لآسيا".
- حصل على جائزة الهيئة العامة لقصور الثقافة لأحسن رواية مترجمة (١٩٩٧) وهى "البطء" لـ "ميلان كونديرا".
- حصل على جائزة اتحاد الكتاب للترجمة (٢٠٠٣).
- عضو اتحاد الكتاب ولجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، ولجنة الإنسانيات بالمركز القومى للترجمة، ومجلس تحرير مجلة "أدب ونقد"، ورئيس تحرير سلسلة

"آفاق عالمية" (٢٠٠٢ – ٢٠١٠)، ومحرر سلسلة "ميراث الترجمة" (٢٠٠٦: ٢٠١٠).

- ترجم نحو أربعين عملا من بينها:

- حدود حرية التعبير (تجربة كُتَّاب القصة والرواية فى مصر فى عهدى عبد الناصر والسادات)، رسالة دكتوراه للمستعربة السويدية مارينا ستاج. (شرقيات – ١٩٩٥)
- المثقفون، تأليف: پول چونسون (شرقيات – ١٩٩٨)
- صدام الحضارات. تأليف: صامويل هنتنجتون (سطور – القاهرة ط. أولى ١٩٩٨، ط. ثانية ١٩٩٩ – ط. ثالثة ٢٠١٥ (عن الهيئة العامة للكتاب)
- فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى. تأليف: آرثر هيرمان (المشروع القومى للترجمة – ط. أولى ٢٠٠٠، ط. ثانية ٢٠٠٩)
- الحرب الباردة الثقافة: دور المخابرات المركزية الأمريكية فى عالم الفنون والآداب. تأليف: ف. س. سوندرز (المشروع القومى للترجمة – ط. أولى ٢٠٠٣، ط. ثانية ٢٠٠٣، ط. ثالثة ٢٠٠٤، ط. رابعة ٢٠٠٩)
- فى طفولتى: الطفولة فى السيرة الذاتية العربية. رسالة دكتوراه للمستعرب السويدى تيتز روكى. (المشروع القومى للترجمة – ط. أولى ٢٠٠٣، ط. ثانية ٢٠٠٩)
- غياب السلام. تأليف: نيكولاس جويات (المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٥)
- الفنون والآداب تحت ضغط العولمة. تأليف: چووست سمايرز (المشروع القومى للترجمة ٢٠٠٥، ط. ثانية: مشروع مكتبة الأسرة ٢٠٠٩)

- نحو فهم للعولمة الثقافية. تأليف: پول هوپر، (المركز القومى للترجمة – ٢٠١١)
- أدب الحرب الباردة: كتابة الصراع الكونى، تحرير وتقديم: أندرو هاموند، (المركز القومى للترجمة ٢٠١٥)
- العقيدة العسكرية: "دليل مرجعى"، تأليف: بيرت تشابمان، (المركز القومى للترجمة ٢٠١٥)
- الأبيض المتوسط: بحر ليس كمثله بحر، (المركز القومى للترجمة)
- هل مازالت أوروبا مهمة؟ السياسات الخارجية الأوروبية، (المركز القومى للترجمة)

ومن ترجماته فى الإبداع:

- البطء، رواية "ميلان كونديرا"، (شرقيات – ١٩٩٦)
- الملاك الصامت، رواية "هينريش پول"، (الهيئة العامة لقصور الثقافة – ١٩٩٧)
- فتاة عادية، رواية "آرثر ميللر" (شرقيات – ١٩٩٧)
- عاريا أمام الآلهة، رواية "شيف كومار"، (شرقيات – ١٩٩٨)
- الحرير، رواية "أليساندرو باريكو"، (الهيئة العامة لقصور الثقافة – ١٩٩٧، ط. ثانية ٢٠١٢)
- الخوف من المرايا، رواية "طارق على"، (المشروع القومى للترجمة – ٢٠٠٠)
- اتبعى قلبك، رواية "سوزانا تامارو" (شرقيات – ٢٠٠٠)
- بقايا اليوم، رواية "كازو ايشيجورو" (المشروع القومى للترجمة ٢٠٠١، ط. ثانية ٢٠٠٩)

- الحمامة، رواية "باتريك زوسكند"، (شرقيات – ١٩٩٩)
- هوس العمق وقصص أخرى، باتريك زوسكند (توت – ٢٠٠٣)
- أنا القمر: مختارات من الخرافة الصينية (الهيئة العامة لقصور الثقافة – ١٩٩٩)
- أصوات الضمير، مختارات شعرية (سما – ١٩٩٩)
- مكتوب: مختارات من پاولو كويليو (ميريت – ٢٠٠٤)
- كتاب صلاح الدين، رواية "طارق على" (كتب خان – ٢٠١٤)
- العالم قصة قصيرة (مختارات – الهيئة العامة لقصور الثقافة – ٢٠١٤)

قام بمراجعة نحو عشرين عملا من بينها:

- ربما فى حلب ذات يوم، مختارات من القصة الأمريكية، (ترجمة: أحمد الشيمى)
- عالم آخر ممكن، تأليف: هـ. باتوماكى و ت. تفانين (ترجمة: محمد فرج)
- موسوعة كمبريدج للتاريخ: تاريخ الفكر السياسى فى القرن العشرين (ترجمة: مى مقلد)
- جدل الإسلام والمعرفة فى عالم متغير (ترجمة: ملك حماد)
- العولمة والثقافة، تأليف: جان نيدرفين بيترس، (ترجمة: خالد كسروى)
- الحرب الباردة الكونية، تأليف: أود آرن وستاد (ترجمة: مى مقلد)
- السلام المستحيل، تأليف: مارك ليڤين (ترجمة: أنوار عبد الخالق)
- ظلال شجرة الرمان – رواية لـ "طارق على" (ترجمة: محمد عبد النبى)
- راحلة من أفريقيا – رواية لـ "أ. دانيسن" (ترجمة: رانيا خلاف)
- انحسار القوة الأمريكية – تأليف: أ. ڤالرشتاين (ترجمة: إيزيس عبد الحكيم)

التصحيح اللغوى: كريمان البدرى

الإشراف الفنى: حسن كامل